

سلسلة التعليم الاسلامي

العلوم الطبيعية والاجتماعية من وجهة نظر الاسلامية

أعدّها للنشر بالإنجليزية

د . اسماعيل راجي الفاروق

د . عبد الله عمر نصيف

ترجمها إلى العربية

د . عبد الحميد محمد الخريبي

الأستاذ المشارك بكلية الآداب

جامعة الملك عبد العزيز — جدة

الناشران



مكتبة
عكاظ

للنشر والتوزيع

وجامعة الملك عبد العزيز



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الَّذِي خَلَقَ

الْإِنْسَانَ
مِنْ عَلَقٍ
وَاللَّهُ
أَعْلَمُ

Islamic Education Series

سلسلة التعليم الإسلامى

1. Crisis in Muslim Education ١ — أزمة التعليم الإسلامى
2. Aims and Objectives of Islamic Education ٢ — التعليم الإسلامى أهدافه ومقاصده
3. Curriculum and Teacher Education ٣ — المنهج وإعداد المعلم
4. Social and Natural Sciences ٤ — العلوم الطبيعية والاجتماعية
5. Education and Society in the Muslim World ٥ — التربية والمجتمع فى العالم الإسلامى
6. Philosophy, Literature and Fine Arts ٦ — الفلسفة والأدب والفنون الجميلة
7. Muslim Education in the Modern World ٧ — التعليم الإسلامى فى العالم المعاصر

المشرف العام

د . سيد على أشرف

الإشراف الفنى والتنسيق

د . عبد الحميد محمد الخريشى

حقوق الطبع محفوظة لشركة مكتبات عكاظ للنشر والتوزيع

جدة : ت ٦٧٢١٠٠٠

(عشرة خطوط)

الرياض : ت ٤٠٤٠٨١٤

الدمام : ت ٨٢٦١١٠٨

المملكة العربية السعودية

بإذن من ناشرى النصوص الإنجليزية

HODDER AND STOUGHTON

KING ABDUL AZIZ UNIVERSITY

الطبعة الأولى : ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م

فهرس

إفتاحفة

الجزء الأول : العلوم الإفتاحفة

صفحة

١٩	: إضفاء الصبغة الإسلامية على العلوم الإفتاحفة	الفصل الأول
٣٧	: علم الإفتاحف والواقع الإفتاحفى المسلم	الفصل الثانى
٦٣	: مفهوم إسلامى للتارىخ	الفصل الثالث
٧٥	: صبغ علم النفس بالصبغة الإسلامية	الفصل الرابع
١٠٣	: إعادة بناء دراسة الاقتصاد فى الجامعات الإسلامية	الفصل الخامس
١٢٥	: وراء الدول القومية المسلمة	الفصل السادس
١٤٣	: الأمة وأزمتها الحضارية	الفصل السابع
١٦٥	: مكونات علم الإنسان الإسلامى	الفصل الثامن

الجزء الثانى : العلوم الطبعفة

٢٠٢		مقدمة
٢٠٣		تمهفد
٢٠٧	: دراسة العلوم الإفتاحفة الإنسانية فى التعلفم الفنى العالى : النظرتفن.الدولة والإسلامفة	الفصل الأول
٢٣٣	: الترفبة العلمفة فى الدول الإسلامية : مبادئ وإرشادات	الفصل الثانى

العلوم الطبيعية والاجتماعية

العلوم الطبيعية والاجتماعية هما فرعا المعرفة اللذين شنا بفروضهما ومفاهيمهما ومناهجهما أشد الهجمات على الحساسية الدينية للطبقة المثقفة ومن خلالها على المجتمع الغربى كله .

إن المبدأ الأساسى لكل من العلمانيين والإنسانيين هو تكوين موقف علمى يعنى — حسب قولهم — رفض العقيدة والتشكك فى المطلق والاعتماد على العقل وحده دون الإيمان ومن ثم يجب أن يُمنح العقل مطلق الحرية وأن لا يستقاد بالوحى ذلك أن أية روح إنسانية تتلقى الوحى مرفوضة لأن مثل هذا الوحى لا يمكن البرهنة عليه حسب المناهج العلمية الغربية .

وفى هذا الكتاب يتحدى الباحثون المسلمون أساسيات ما وراء الطبيعة وينظرون إلى الروح الإنسانية على أنها مصدر صحيح للمعرفة ويعدونها متقبلة للهدى الذى يعين العقل الإنسانى ومصادر الحساسية الأخرى على أن تنضبط على الطريق الصحيح وأن تحاول بذلك أن تنشئ منهجا جديدا للعلوم الاجتماعية وحدودا جديدة لصياغة فروض العلوم الطبيعية ونظرياتها .

د. اسماعيل الفاروق

د. عبد الله نصيف

إفتاحية

مما يزداد وضوحا يوما بعد يوم أن العالم الإسلامي يحتل موقعا فريدا بين مجموعتين ايدولوجيتين متصارعتين : الغرب الليبرالى والعالم الشيوعى ، ويستطيع المسلمون أن يؤدوا دورا حيويا فى دعم السلام فى هذا العالم وبالقيام بدور رائد بالنسبة لكل الإنسانية إذا ما أظهروا الوحدة والانضباط والحكمة . ولا يمكن تحقيق الوحدة إلا من خلال تسليمهم المطلق للعقيدة ، ولا يمكن تحقيق الانضباط العقلى والخلقى والطبيعى إلا اذا عملوا بحسب معتقداتهم ، ولا يمكن اكتساب الحكمة إلا حين تطيع عقولهم ونفوسهم وأجسادهم أوامر الروح وحين تتحرك بحرية فى إطار الأفلاك التى وصفها الله سبحانه وتعالى بواسطة رسوله صلوات الله وسلامه عليه . ومن سوء الحظ أن تغزو العالم الإسلامى بلبلة المعتقدات السائدة فى الغرب والعقيدة المادية للعالم الشيوعى . ولتحقيق تقدم فكرى ومادى سريع تقبّل العالم الإسلامى نظام التربية الغربى وعمل ما فى وسعه لكى يمزج بين النظام الإسلامى ونظام الغرب ، ولكن عملية المزج أثبتت أنها مستعصية لأن الإيمان والعلمانية لا يمكن التوفيق بينهما ، ولهذا فلا بد للباحثين المسلمين من أن ينشئوا مدارس فكرية لكل فروع المعرفة، فانهدام هذه المدارس هو الذى يجعل العالم الإسلامى منقسماً إلى مجموعات متصارعة حتى فى البلد الواحد .

والمشكلة أكثر ما تكون حدة فى مجال العلوم الاجتماعية ، وبما أن هذه العلوم لا تؤثر فقط على الأفراد فى أفكارهم وأعمالهم الشخصية الخاصة بل على المجتمع

ككل فإنها تخلق بيئة وبنيات اقتصادية وسياسية واجتماعية دنيا معقدة يصعب تغييرها أو تعديلها أو إزالتها ، ولهذا فقد آن الأوان أن نستبدل بما وراء الطبيعة العلماني المفاهيم الإسلامية وأن نقيم بنيات إسلامية دنيا لتحل محل النظام العلماني الراسخ .

إن المفاهيم الفلسفية ومناهج البحث في العلوم الطبيعية التي تنكر وجود الإرادة الإلهية في الخلق تخلق موقفا معارضا للإسلام ، ولقد طال الزمن على ضرورة إيجاد ميتافيزيقيا جديدة ومنهج معدل مع طريق للتناول موجهة توجيهها إيمانيا بشكل حاسم .

إنني أعتدّ نشر هذا الكتاب حدثا له مغزاه في البحث العلمي الإسلامي ، إنه يتكون من بحوث هي مفاتيح في مجالاتها قدمت للمؤتمر العالمي الأول للتعليم الإسلامي ، وأنا على يقين من أن هذا الكتاب سيثير استجابة خلاقة من جانب الباحثين في كل أنحاء العالم .

د . محمد عمر زبير

رئيس المؤتمر العالمي الأول للتعليم الإسلامي
ومدير جامعة الملك عبد العزيز (سابقا)

الجزء الأول : العلوم الاجتماعية

أعده للنشر باللغة الإنجليزية
د . اسماعيل راجى الفاروقى

مقدمة

إن صياغة مفاهيم إسلامية في العلوم الاجتماعية باعتبار تلك بدائل عن مفاهيم العالم الغربي ليست مهمة سهلة ، فالأمر لا يقتصر على أن المثقفين المسلمين قد تعودوا على المفاهيم الغربية والفكر الغربي وطرق التناول الغربية لهذه الموضوعات وكذلك طرق تدريسها ، بل إنهم تكييفوا بنشأتهم والتربية العلمانية الحديثة التي تلقوها ، ولهذا فإن من الضروري إعادة تقويم كل فروع العلوم الاجتماعية . ولكن إعادة النظر على أساس إسلامي لا تكون ممكنة إلا إذا كان ماورد في القرآن الكريم وفي أحاديث الرسول الكريم صلوات الله وسلامه عليه راسخا في نفوس المخططين الذين يتقبلون القضايا القرآنية دون تساؤل . فإذا ما تجوهر المفهوم القرآني للعلاقة بين الأخلاقيات وأحداث التاريخ والرواية القرآنية للماضي فإن المؤرخ المسلم لا يستطيع أن يحاول صياغة مفهوم إسلامي للتاريخ . وبالمثل لا يمكن أن تظهر مدرسة إسلامية في علم الاجتماع إذ أن علماء الاجتماع المسلمين لا يحللون مادتهم بالرجوع إلى المفهوم القرآني للقيم المطلقة والحقوق والواجبات والالتزامات الإسلامية . وبنفس الطريقة ليس من الممكن إقامة مدرسة إسلامية في علم النفس إذا تحوشى أو تجوهر المفهوم القرآني عن الطبيعة الإنسانية بما في ذلك فكرة العلاقة بين الجسد والنفس والروح ومصير الإنسان بوصفه خليفة الله في الأرض ، والشئ نفسه صحيح بالنسبة للعلوم الاقتصادية والسياسية ذلك أنه لا النظام الاقتصادي الرأسمالي المؤسس على الفائدة ولا النظم الفاشية المتصلة للنظام السياسي والاقتصادي الماركسي يمكن أن يكون مقبولا للمسلم .

ولهذا فلا بد للباحثين المسلمين من أن يستمدوا مبادئهم الإسلامية من القرآن الكريم والسنة المطهرة وبالرجوع إلى هذه المبادئ يمكنهم تفسير الإنسان (وأوجه نشاطه التي تقع في إطار العلوم الاجتماعية) واضعين بذلك الأسس لمدرسة إسلامية في العلوم الاجتماعية . وفي القسم الخاص بالعلوم الاجتماعية من هذا الكتاب بذلت محاولة لبدء البحث في هذا الميدان ، ولكن المطلب الأساسي لإنجاح المحاولات المستقبلية هي وجود علم ما وراء الطبيعة لتكامل التفكير العقلي ، وهناك في الوقت الحاضر انفصام تام بين الإثنين : انفصام يسمح للعلمانية أن تزدهر . إن مفهوم الطبيعة الإنسانية من وجهة النظر الإسلامية هو الذي يجب أن يقام من جديد ، وهي وجهة نظر طبيعية وروحية في آن معا ، وعندئذ فقط يمكن أن يتقبل ويؤكد هدف من أهداف الإنسانية وتصبح صياغة كل المفاهيم الأخرى ممكنة . إننا نأمل أن يظهر جيل جديد من الباحثين المسلمين ليقوم بهذه المهمة وأن يقود المحاولات الحاضرة إلى غاية مثمرة .

سيد علي أشرف
المشرف العام

تمهيد

الإسلام رؤية للعالم والزمن والحياة أوحاها الله تعالى إلى البشرية عن طريق سلسلة من الرسل ابتداء من آدم عليه السلام وانتهاء بمحمد صلوات الله وسلامه عليه . ولقد اختفت معالم هذه الرؤية المرة تلو المرة خلال انتقالها من شخص إلى شخص ومن جيل إلى جيل ومن شعب إلى شعب بسبب الخطأ والتحامل والانفعال الإنساني والعمليات الدائمة التغير التي تكون التاريخ الإنساني ، وكل وحى جديد كان يؤكد الرؤية ويوضحها ويعيد بلورتها بطريقة مناسبة للظروف التاريخية الجديدة ، وكل وحى تضمن ماهية أهداف الحياة والوجود الإنسانيين ومقاصدهما وقيمهما ، وكيفية التطبيق العملى لها وحاجات الحياة اليومية ، وهكذا كان مضمون الوحي وشكله مرتبطين فى وحدة لا تنفصم فى قوانين « لبيت اشتار » و « سارجون الأكادى » و « حامورابى » و « إبراهيم » و « إسماعيل » و « إسحق » و « يعقوب » و « أيوب » و « موسى » و « عيسى » عليهم السلام وكل الأنبياء الآخرين « منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك » (القرآن الكريم) ٤ / ١٦٣ ، ٤٠ / ٤٨ .

إن هبة الوحي العظمى التى وعد بها آدم وذريته (القرآن الكريم ٢ / ٢٨) كانت رحمة من الرحيم الوهاب ، وكان المقصود بها أن تعين الإنسان على تحقيق الفلاح ، وبمزيد من رحمته سبحانه وتعالى زود الخالق كل الإنسانى بخمس عام يدركون به وجوده المقدس ويعقل طبيعى يفهمون به إرادة الله تعالى وأوامره ومن ثم الاستواء . إن

ما أوحاه الله تعالى إلى أنبيائه يمكن للعقل أن يكتشفه في عالم الخلق وكذلك باطنيا « وفي أنفسكم أفلا تبصرون » (القرآن الكريم ٥١ / ٢١) . وكل من الوحي والعقل طريق للمعرفة كل صمم لكى لا يصحح الحقيقة — فالحقيقة فوق التصحيح — بل لفهم الحقيقة. وحيث تكون معرفتنا العقلية قاصرة أو غير متناسقة فالوحي هو الطريق الوحيد ، وحيث يتعرض فهمنا للوحي للنسيان أو التحامل أو الانفعال فالملجأ الوحيد هو العقل . وعلى أى حال ، فالعقل لابد أن يفهم فى أوسع معانى العقلية ومن ثم فهو يشمل الواقع النظرى والمعنوى الجمالى على السواء ، ولا يصح أن يؤخذ بمعناه الضيق (الفلسفى العقلى) سواء كان ذلك فى المدرسة أو عن طريق مذاهب الربوبية أو المثالية أو المادية أو الوضعية .

ولكونه الوحي الأخير والختام فقد فصل الوحي المحمدى بين « الماهية » و « الكيفية » أى بين الرؤية وحقيقتها ، فالقرآن والسنة يحتويان على الماهية ، فقد وضعا معا تفاصيل الحدود الشرعية فى مجالات العبادات والزواج والطلاق والميراث والحياة الاقتصادية مع تثبيت أشكالها إلى الأبد ، وفى مجالات أخرى للنشاط الإنسانى حدّد القرآن والسنة القيم والمبادئ العامة التى ينبغى أن تسترشد بها الأعمال وتركز تفاصيل التطبيق على الحالات الخاصة للبشر ليجتهدوا فيها حسب روح عبودهم وفى ضوء ظروفهم التاريخية ، وزيادة فى الرحمة أوحى القدير سبحانه وتعالى إلينا بحكمته فى كلا المصدرين الأسس المنهجية لتجديد الشريعة أو القانون الإسلامى إذ وكل إلينا ذلك التجديد ، وجعل الشريعة صالحة لكل الظروف الإنسانية وإضاءة الشعلة من جديد شعلة الرؤية التى أعطاها الرسول الكريم صلوات الله وسلامه عليه لأصحابه رضوان الله عليهم الذين زودوا بها الإنسانية . لهذا كانت الشريعة إلهية وإنسانية معا ، إلهية بفضل احتوائها على المبادئ المقدسة سواء كانت متعلقة بالمضمون أو بالمنهج وإنسانية بفضل ترجمة هذه المبادئ إلى حدود العصر .

لقد وكلت الأمة أو المجتمع الإسلامى العالمى فى الماضى الأمر إلى العلماء واعتمدت عليهم فى قيادتها عبر التاريخ ، وقد قام العلماء بواجبهم خير قيام . ففى

العصر الأول الذى كان عصر تشكيل صاغوا الرؤية التى جاء بها رسول الله ﷺ وترجموها إلى توجيهات محدودة للحياة اليومية ، وفى العصر الوسيط قاموا على حراسة هذه الرؤية وتفسيرها ، وفى العصر الحديث أصبحت مهمتهم صعبة ومنطوية على التحدى ، فقد مزقت الأمة إلى محافظين يعملون على الحفاظ على الإلتزام بتفسير العصور المبكرة وإلى متحررين يحرصون على تغيير التفسير حسب ما تملى حقائق العصر الحاضر . لقد زادت العصور الحديثة إلى حد بعيد من تعقيد الحياة الإنسانية محتمة قدرا كبيرا من الإعداد للسيطرة الناجحة على الحياة ، وعلماء الأمة اليوم هم علماء الاجتماع المسلمون بوصفهم هداة وقادة وهبوا الإدراك الواضح للرؤية المحمدية ولحكمة الأباء التى أظهروها فى شروحهم ولعرفة الحقائق الحديثة ، إنهم المخططون لاستراتيجية الأمة والمصممون لمستقبلها والمربون لها بعامة ولقيادتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية بخاصة . وباختصار فإنهم العلماء الذين يتخذون الأمة موضوعا لدراساتهم بكل أوجه نشاطها بوصفها أمة ، ودراساتهم هى العلوم الأمية أى تلك الفروع من المعرفة التى تدرس السلوك الإنسانى فى تأثره بالمجتمع وتأثيره فيه . إن مغزى هذه العلوم الأمية هو الوفاء بمسئوليتها النهائية إزاء مسيرة الأمة فى التاريخ ، ومن هذه الزاوية فإن العالم الاجتماعى المسلم طالب وأستاذ فى نفس الوقت ، إن كلا من رؤية الأمة ومجهودها يشكلان موضوع اهتمامه بوصفه عالما (كأى رجل يشتغل بالمعرفة) وبوصفه مسلماً (أى ملتزما بالرؤية) . ولما كانت الأمة هى التى تحمل الرسالة الإلهية وتشهد على بقية الإنسانية (القرآن الكريم ٢ / ١٤٣) فكذلك العالم الاجتماعى المسلم هو المؤمن على الرؤية ومنفذها الأول . إنه ، بمعنى فريد ، وارث رسول الله ﷺ فى أنه شاهد الله على الأمة (القرآن الكريم ٢ / ١٤٣)

مثل هذه المسئولية هى التى حددت المؤتمر العالمى الأول للتربية الإسلامية الذى عقد فى مكة فى شهر المحرم سنة ١٣٩٧ هـ / ١٩٧٧ م ، وهذا الكتاب وثيقة لبعض الأفكار التى قدمت إليه فى اجتماع لجنة العلوم الاجتماعية .

اسماعيل ر . الفاروق
جامعة تمبل — فيلاديلفيا — بنسلفانيا

الفصل الأول

إضفاء الصبغة الإسلامية على العلوم الاجتماعية

بقلم

إسماعيل راجي الفاروق

نبذة عن المؤلف :

إسماعيل راجى الفاروقى المولود فى فلسطين وأستاذ الإسلاميات فى جامعة تمبل فى فيلاديلفيا ، درس فى الجامعة الأمريكية فى بيروت وبنديانا وفى هارفارد ، وله أعمال تالية للدكتوراه فى جامعة الأزهر بالقاهرة عن الإسلام وأعمال عن المسيحية واليهودية فى جامعة ماكجيل فى مونتريال بوصفه زميلا لمؤسسة روكفلر .

وقد تولى البروفسور الفاروقى مناصب تدريسية فى معهد الدراسات الإسلامية فى جامعة ماكجيل فى مونتريال وفى المعهد المركزى للبحوث الإسلامية فى كراتشى وفى معهد الدراسات العربية العليا التابع للجامعة العربية بالقاهرة وفى جامعة سيراكيوز ، وكان أستاذا زائرا فى جامعة القاهرة وجامعة الأزهر وجامعة الأسكندرية .

وتضم أعماله المنشورة عددا من المقالات فى جريدة اللاهوت الكندية ، وجريدة الأكاديمية الأمريكية للأديان، ومجلة كلية الآداب بجامعة القاهرة ، ودوريات أخرى .

وبالإضافة إلى ذلك له ترجمات إنجليزية عديدة آخرها « حياة محمد » لحسين هيكل (مطبعة جامعة تمبل — فلاديلفيا عام ١٩٧٣) ، وهو مؤلف « العروبة والدين » (امستردام عام ١٩٦١) ، و « الأخلاق المسيحية » (مونتريال ، مطبعة جامعة ماكجيل عام ١٩٦٦) و « الخصوصية فى العهد القديم والمذاهب المعاصرة فى اليهودية » (القاهرة ، الجامعة العربية ١٩٦٣ ، ١٩٦٨) وشارك فى تأليف « الديانات الكبرى فى آسيا (نيويورك ، ماكميلان ، ١٩٦٩) كما شارك فى نشر « الأطلس التاريخى للأديان فى العالم » (نيويورك ، ماكميلان ، ١٩٧٤) .

١ - ظهور العلوم الإجتماعية في الغرب :

إن فروع المعرفة التي يسميها الغرب « العلوم الإجتماعية » لا يكاد عمرها يتجاوز القرن الواحد ، وفي كثير من الجامعات تضم هذه العلوم خمسة فروع هي علم الاجتماع وعلم الإنسان وعلم السياسة والاقتصاد والتاريخ « وهناك فرعان آخران هما طبيعتان لا طبيعة واحدة وهما الجغرافيا وعلم النفس ، فإذا كانت الجغرافيا تعمل على مساعدة أى من العلوم الاجتماعية بأن تنظر إلى نتائج هذه العلوم بالنسبة للمكان فإنها تصبح علما آخر من العلوم الاجتماعية وتسمى الجغرافيا الاجتماعية أو الإنسانية أو السياسية أو الاقتصادية أو التاريخيه أو الثقافية ، وإلا فإن الجغرافيا تدرس الأرض ، كما يوحى بذلك اشتقاق اسمها ، وتعد ضمن العلوم الطبيعية وفي هذه الحالة تسمى الجغرافيا الطبيعية ، وبالمثل في حالة علم النفس ، فإذا درس الفرد فإنه يعد ضمن العلوم الطبيعية ولكنه اذا درس المجموع فإنه يصبح في هذه الحالة واحدا من العلوم الاجتماعية ويسمى « علم النفس الاجتماعي » .

وبالرغم من أن فروع المعرفة هذه لم تحقق لنفسها مكانة مستقلة في الجامعات إلا في القرن الأخير فقط فإن العوامل التي ساعدت على ظهورها ونجاحها ترجع إلى ما يقرب من قرنين من الزمان ، فقد بنى العقليون في القرنين السابع عشر والثامن عشر نظاما فكريا عظيما حاولوا به إقامة المقدمات الأولى للثقافة المسيحية الغربية على أساس عقلى ، وقد نظر أكثر الأوروبيين الغربيين إلى الثورة الفرنسية على أنها الحركة الظاهرة التي تجسد ذلك النظام وتحاول أن تجعله عالميا . وكان فشلها الذى تلا ذلك السبب والنتيجة معا لنزعة شك داخلية خاضت قبل ذلك بقرون معركة مريرة ضد

سيطرة الكنيسة ، وقد جرت هذه الحرب الطويلة القاسية في ميادين العلوم الطبيعية وبصفة خاصة في علمى الفلك والكونيات حيث كانت الكنيسة والكتاب المقدس يناديان بآراء مضادة للملاحظات العلم التجريبي ، وقد نجحت نزعة الشك هذه في إزاحة العقائد الكونية « للكنيسة » وكذلك النظم العقلية التي ظلت تؤمن — رغم اتجاهها العقلي — بصحة القضايا الأساسية للمسيحية .

وليس من المفاجأة أن هذا النصر السهل أعطى الاتجاه الجديد ثقة بالنفس وإيمانا بالنزعة التجريبية في تساؤلها الدائب ورفضها لكل تعليل حدسي واعتمادها الكامل على منهج العلوم الطبيعية ، وكان هذا هو ما رجع إليه « أوجست كومت » واستطاع أن يرى فيه أن العالم كان يتقلب في الوحل وبساطة المعتقد ولم يفتن مؤخرا إلى ما يمليه العقل ، لقد رأى وقته عصر العقل القصير الأجل على أنه عصر نجحت فيه أوربا في إنهاء الاستبداد الفكرى للكنيسة ولكنه عند النظر إلى الأمام تنبأ بتفاؤل بأن فجرا جديدا على وشك أن يطلع ، هو عصر « العلم الوضعى » الذى سيحتل فيه الإنسان — وقد حرر أخيرا من الإيمان الساذج والنزعة العقلية المتصلبه — مكانه في عالم قد نفى كلاهما منه ، ومنذ ذلك الوقت كما يقول « كومت » بدأ الإنسان في تطبيق العلم للسيطرة على حياته ، وكما كان يطبق علم الطب على وجوده الطبيعى الفردى ينبغى أن يبدأ فى تطبيق العلم الإجتماعى على سلوكه الإجتماعى وعلى سلوك الجماعة ككل ، وكما يقول أبو علم الاجتماع فى الغرب فإن للعلم الطبيعى منهجه الذى لا يقبل المناقشة للوصول إلى الحقيقة ، ولما كان قد طبق بنجاح على الطبيعة المادية فقد آن الأوان لتوسيع نطاق هذا النجاح ليشمل مجال العلاقات الإنسانية .

٢ — نموذج العلم الطبيعى :

لقد كانت نواة كل هذا التطور فى المنهج الإستنتاجى للعلم الطبيعى ، فمواد العلم الطبيعى يمكن ملاحظتها بالحواس ويمكن عزل بعضها عن بعض ويمكن قياسها بالحواس ، إنها مادة « ميتة » بمعنى أنها ليست عرضة لمزاج الملاحظ ، إنها تعكس

نفس الملامح والسلوك فى كل الأوقات طالما بقيت ظروفها دون تغير وتبقى بصرف النظر عن أى مؤثر ذاتى من قبل الملاحظ ، وليس فى العلم مبدأ مسلم به وكل شىء عرضة للتساؤل ، وشهادة التجربة وحدها هى التى تشكل أساس الفرض الذى يبقى صحيحا طالما لم تنقضه تجربة أخرى ، ويكون الفرض قانونا للطبيعة حينما تثبت صحته التجربة والملاحظة المتكررتان .

ولقد نادى هذه النظرية بعد ذلك بدعوة إخضاع العالم كله للتفسير ، ولقد أرغمت الطبيعة أخيرا على أن تفتح أبوابها حينما أمرها العلم بذلك وببحثه فى أسباب الظواهر ونتائجها ، إن اكتشاف السبب الحقيقى للظواهر ، أى التحقق من علل وجودها وكشفها للملاحظة والتقدير الحسيين ، هو شرحها ، فى الحقيقة هو أن تجعل من الممكن السيطرة عليها والتصرف فيها ، إن العلم الطبيعى هو مفتاح السيطرة على العالم ، إن قدرته على الفهم هى قدرة على التصرف والسيطرة فى آن معا ، ومن ثم فهو يعطى القوة والسعادة ، هذه الرؤية للعلم سيطرت على الرجل الغربى وأطلقت طاقات هائلة لاستغلال الطبيعة ، وقد أكد النجاح المباشر الذى تحقق من صحة الرؤية بما لا يدع مجالا للشك وجعل العلم الطريق الذى لا شك فيه إلى المدنية الفاضلة .

من الطبيعى أن ما كان ممكنا فى الطبيعة افترض أنه ممكن فى الإنسانية وفى الفرد وفى المجتمع ، لأن كل ذلك طبيعة يجب إخضاعها ، إذا لم يكن لنفس القوانين ، فلنفس منهج اكتشاف القوانين ، وقد وقف وراء هذا اليقين الأمل فى إمكان تحريك الواقع الاجتماعى إلى غايات محددة سلفا ، ولكن المجتمع لم يتحرك بنفس السرعة التى يتحرك بها التطور العلمى وإذا كان التفاؤل الذى ولده العلم من شأنه أن يقف ، فإن على المجتمع أن يحقق تغيرات أسرع ، والسؤال : كيف يمكن تحقيق هذه التغيرات ألح على العقل الأوربى لكى يحاول فهم السلوك الاجتماعى ليوجه حركته ، وكان مما فكر فيه بسرعة أن التحليل فى العلم الطبيعى يستطيع أن يحقق هذا الفهم وأن يخضع المجتمع للسيطرة والتخطيط والتوجيه .

٣ - أوجه القصور في النهج القرني :

(أ) إنكار مناسبة المادة المعدة سلفاً .

لم يكن المشتغل بالطبيعة الإنسانية والمجتمع من الغربيين مستعداً للتحقق من أن ليس كل المادة المتعلقة بالسلوك الإنساني يمكن ملاحظتها بالحواس ومن ثم معرفة كمها وقياسها ، إن الظاهرة الإنسانية لا تتكون من عناصر مادية خالصة . فالعناصر ذات النمط المخالف ، نمط المعنويات والروحانيات تتدخل لتحكم فيها لدرجة كبيرة جداً ، وهذه ليست بالضرورة مرتبة على عناصر الطبيعة ولا يمكن ردها إليها ، إنها ذات استقلال ذاتي بمعنى أنها صحيحة في نفسها حتى ولو كانت عناصر الطبيعة المصاحبة تختلف معها وتطغى عليها ، ومع ذلك فإن وصف العلاقات الاجتماعية لا يكتمل دون الرجوع إليها ، كما أنها ليست متشابهة تشابهاً كلياً في الجماعات الإنسانية بل تعتمد على تقاليد الثقافة والدين وعلى الهوى الشخصي والجماعي الذي لا يمكن تحديده بشكل شامل ، ولكونها روحية ، فإن هذه العناصر لا يمكن عزها ولا فصلها عن حواملها الطبيعية ، كما لا يمكن إخضاعها أبداً للقياس الذي لا يعرف العلم غيره (القياس الكمي) ، لقد عدها العلم غير موجودة أو غير واردة ، لقد ركز على دعاوى تحليله لما يمكن ملاحظته للعناصر الطبيعية في السلوك الإنساني وقدم لنا باصراره على تفسير السلوك الإنساني نظريات فجوة وتفسيرات غير كاملة . ولكي يمكن أن يظل التحليل علمياً ، رد عالم الاجتماع بشكل غير مشروع العناصر المعنوية والعناصر الروحية في الواقع الاجتماعي إلى تأثيرها المادي أو إلى حواملها ، ويبقى منهجه إلى اليوم خلواً من الأدوات التي يتعرف بها على تأثيرها الروحي ويعالجه .

(ب) المعنى الزائف للموضوعية :

إن الخطأ الأساسي في تحديد مادة العلم الطبيعي وتحقيق ماهيتها قاد إلى خطأ آخر هو أن الملاحظ لا يستطيع أن يقيم القوانين التي تحكم الواقع الاجتماعي ،

إلا إذا اتبع بشكل دقيق قواعد العلم . وينبغي أن يكون على حذر فيسكت كل هوى شخصي ويعلق كل رأى مسبق ويسمح للوقائع أن تتحدث عن نفسها وكان يظن أنه في ظل هذا العنف لا تستطيع الوقائع إلا أن تفض مغاليق أسرارها وبذلك تسلم نفسها للتصرف العلمى .

وعلى أى حال ، فإن مادة السلوك الإنسانى ، على عكس مادة العلم الطبيعى ليست ميتة بل حية ، إنها ليست عديمة التأثير بمواقف الملاحظ وأهوائه ، إنها لا تكشف عن نفسها على ماهى عليه في الواقع لكل باحث أو لكل الباحثين ، فمواقف الناس ورغباتهم ومشاعرهم وأحكامهم وآمالهم تميل إلى أن لا تكشف عن نفسها لمن يلاحظها دون تعاطف معها ، إن تفسير هذا التفريق الظاهر من جانب المادة في مواجهة الملاحظ من شأنه أن يوجد في تحليل الإدراك القيمي ، ففي إدراك الموضوعات « الميتة » تكون حواس الملاحظ سلبية تتحكم فيها المادة تحكما تاماً ، وفي إدراك القيم فإن الملاحظ على العكس ، يؤكد أو يستبعد فيما يتصل بالمادة بشكل إيجابى لها أو عليها ، إن إدراك القيمة في ذاته تحكم فيها بمعنى أنها لا توجد إلا حين تدرك القيمة في التجربة الفعلية وبعبارة أخرى لا يقال إن قيمة ما عُرِفَت إلا حينما تحرك عاطفة أو شعورا في الملاحظ أو تحدث شيئا من ذلك أو تستثيره بالطريقة التى تتطلبها طبيعته . إن إدراك القيمة لا يمكن مالم يكن السلوك الإنسانى قادرا على إثارة الملاحظ ، وبالمثل لا يمكن للملاحظ أن يستثار ما لم يكن مدبرا على التأثير وما لم يكن لديه التعاطف مع موضوع التجربة ، إن موقف الذات من المادة المدروسة يحدد نتيجة الدراسة ، وهذا هى السبب في أن الدراسات الإنسانية للإنسان الغربى والتحليل الإجتماعية للمجتمع الغربى التى قام بها عالم غربى هو بالضرورة غربية ولا يمكن أن تصلح نماذج لدراسة المسلمين أو مجتمعاتهم .

إن علماء الاجتماع الغربيين يعلنون في جرأة أن بحوثهم موضوعية ، ولكننا نعلم أنهم متحاملون وأن نتائجهم محدودة الفحوى ، لم يكن كتاب « ديلثى علم اجتماع المعرفة » موجودا بعد ليعلمهم أن موضوعيتهم المدعاة كانت حلما ، وكان علم

الإنسان أجراً للعلوم جميعاً لأن موضوعاته — المجتمعات « البدائية » في غير العالم الغري — كانت مادة صامته لا تستطيع أن ترفع أصبع النقد في وجوه أصحابها ، لقد بنيت النظرية تلو النظرية لترغم المادة على الدخول في قالب كانت أنماطه موجودة في كل جانب من وجهة نظر العالم الغري ، كان العقل الغري لا يزال بعيداً كل البعد مع نفاذه إلى نظرية قيم الظواهر — عن التحقق من أن فهم أديان الشعوب الأخرى ، وحضاراتها وثقافتها كان يتطلب وجهة نظر مقابلة وتعاطفاً مع المادة إذا كان للمادة أن تُفهم على الإطلاق ، وبالرغم من أن هذا الاكتشاف هو اكتشاف علماء الدراسات المقارنة والمؤرخين للأديان والحضارات فإن علماء الاجتماع لم يكادوا يحسون به إننا نستطيع أن نقول على سبيل اليقين إن مادة عالم الاجتماع — وهى عناصر سلوكية — حاملة لعنصر آخر ذى طبيعة مختلفة وهو العنصر القيمي ، إن غض النظر عن ذلك أو عدم الاهتمام به يشوه البحث ويضير نتائجه ، إن التعاطف معه والانفتاح على قوته الدافعة شرط لمعرفته وهو لذلك عنصر مكمل وضرورى إذا كان للنتائج أن تكون مطابقة للواقع ، إن مواقف الأفراد والجماعات ومشاعرهم وآمالهم لا تتحدث إلا إلى مستمع متعاطف يرحب بتأثره بها والاندماج معها عاطفياً .

إن موقفه منها حاسم ، ومالم يكن صاحب تجربة وقدرة على معايشة تجارب الآخرين عاطفياً فإنها تهرب منه وتروغ من الفحص .

(ج) نظرية الشخصية في مقابل نظرية القيم الأمية :

لقد بينت أول مناقشة لهذا القسم ، أن علم الاجتماع الغري ليس كاملاً ، وبيت المناقشة الثانية ، أنه بالضرورة غري ، ومن ثم لا يصلح نموذجاً للمتعلم المسلم ، وسيتبين من المناقشة الثالثة أن علم الاجتماع الغري لا يحافظ على متطلبات خطير للمنهج الإسلامى ، وربما يكون من أكثر الخصائص تمييزاً للمنهج الإسلامى مبدأ وحدة الحقيقة ، إن هذا المبدأ يعنى أن الحقيقة صفة لله تعالى ولا تنفصل عنه وأن الحقيقة واحدة كما أن الله تعالى واحد ، والواقع لا يستمد وجوده فقط من الله تعالى الذى خلقه والذى هو سببه الأول بل يستمد معناه وقيمه من إرادته التى هى

غايته ونهايته ، وواقعته لا معنى لها سوى وفائه أو عدم وفائه بالقيمة ، حقيقة لقد أصبح الواقع فعليا لكى يمكن أن يكون مثلاً للإرادة الإلهية ، وهكذا لابد أن يُدرس على أنه تحقيق لقيمة أو خروج على قيمة ، ومن حيث هو ، أى خارج نطاق هذه الكيفية ، فليس الواقع شيئاً على الإطلاق ، ومن ثم فليس من الصحيح محاولة إقامة معرفة بالواقع الإنسانى دون الاعتراف بما ينبغى أن يكون عليه ذلك الواقع ، وأى بحث فى ماهية ما هو إنسانى ، لابد من أن يشمل موقفه « كشيء » ينبغى أن يكون فى نطاق مجال الإمكان .

هذا المبدأ من مبادئ المنهج الإسلامى ليس هو النسبية الموجودة فى المنهج الروحى إنه يضيف إليه شيئاً إسلامياً على الخصوص هو مبدأ الأمية ، وهذا المبدأ يقول إنه ليس هناك قيمة — ومن ثم ليست هناك أمور شخصية خالصة تتعلق بالفرد لا غير . فلا إدراك القيمة ولا تحقيقها يتلحق بالوعى فى لحظة الشخصية ، بعلاقته الفردية الخفية بالله . ويؤكد الإسلام أن أمر الله أو أمره المعنوى هو بالضرورة متعلق بالمجتمع ، إنه أساساً يتصل بالنظام الاجتماعى للأمة ويسود من خلاله ، وهذا هو السبب فى أن الإسلام لا ينطوى على فكرة الأخلاقية أو القوى الشخصية التى لا تتحدد من خلال الأمة . وحتى فى الصلاة وهى الصلة الشخصية الخالصة بالله والعبادة الشخصية له أعلن الإسلام أنها وسيلة لتحقيق أوامر أخلاقية غير شخصية وتتصل بالآخرين . والحقيقة أن الإسلام جعل قيمته الدينية معتمدة على الأوامر الأخلاقية ، وهذا هو السبب فى أن الإسلام منع الرهبة والعزلة وجعل مثله الدينية والأخلاقية شريعة أو قانوناً عاماً وحدد تعاليمه الخلقية فى نظم عامة لا يمكن أن تزدهر إلا إذا كانت الدولة نفسها إسلامية ، هذا هو مغزى تجاوز الإسلام حدود الأخلاقية المسيحية . وفى حين حددت المسيحية الخلاص من خلال النية أى من خلال اللحظة الشخصية للوعى حدده الإسلام من خلال العمل أى المدخل العام إلى مجال المكان والزمان والمجتمع ، ففى الحالة الأولى كان للضمير الحكم النهائى على الأرض وفى الحالة الثانية يتكون الحكم من قانون عام ومحكمة عامة وضمانات عامة وثواب وعقاب من قبل الله تعالى فى هذه الحياة ، لقد صاغ الإسلام كل ما يتصل بالموت

وما بعده بطريقه تقوى هذا البناء الذى ينتهى إلى التاريخ من الأفكار والقيم والقوانين والنظم وحتى المعرفة الإسلامية ذاتها ، ومعرفة إرادة الله تعالى كما ذكرت فى الوحي لم يجعلها الإسلام ممكنة إلا بوصفها موضوعا لمجهود مجتمعى متصل من قبل المجتمع من خلال الإجماع والتواتر ، ومن وجهة النظر الإسلامية يترادف ما يتصل بنظرية القيم والأمرى ويتحول كل منهما إلى الآخر ، إنيهما يكونان معا بعدا باطنيا للمواقع فلا يمكن أن تكون هناك معرفة بذلك الواقع بغير القيمة ولا يمكن أن تكون هناك قيمة دينية أو أخلاقية إلا فى الأمة . إن قصة « حى بن يقطان » توضح هذه الحقيقة من حقائق الوعي الإسلامى بشكل عملى . فبعد أن اكتشف الإسلام بواسطة العقل الطبيعى وبعد أن وصل بمجهوده الخاص إلى معرفة نظريته الى العالم ورؤيته الأخلاقية بدأ « حى » رحلته عبر البحار باحثا عن الأمة التى لم يكن فى وسعه أن يعيش بدونها بعد ذلك .

لقد فصل الغرب بين الإنسانيات وبين العلوم الإجتماعية وذلك بسبب اعتبارات منهجية ، ولقد نجح هذا الفصل فى أن يبعد عن العلوم الإنسانية كل التقييمات إلا تلك الفاتحة على غايات عملية ، ولم تستطع الموضوعية العلمية أن تحمل وجود هذه التقييمات ولذلك ألقى بها فى جانب الإنسانيات حيث أصبح الاهتمام بها وتطبيقها شخصيا وفرديا تماما . هذا التطهير المتعمد للعلوم الإجتماعية من اعتبارات القيمة المطلقة جعل هذه الإعتبارات مفتوحة أمام أى مؤثر ليوثر فيها ، وقد منح الفعل سلطة تأسيس عاداته الخاصة ، وقد أدى مبدأ الفعلية بشكل حتمى ومن ثم مبدأ الاستقلال القيمى للواقع الإجتماعى موضوع البحث إلى الإلحطاط المعنوى للمجتمع ؛ فقد صرف بحث « كنزى » فى العلاقات الجنسية غير المقيدة بالقيمة النظر عن الزنا إلى منع الحمل ، ومن ناحية أخرى فإن إعطاء الغرب الدراسات الإنسانية مكانا خارج نطاق العلم أعفاها من دقة الموضوعية وبتحويلها إلى مجال لا تتطلب فيه الموضوعية العلمية ولا يمكن أن تتحقق حسب تعريفها ، أصبحت الإنسانيات عرضة لهجمات النسبية والشك والذاتية ، وقد ساعد ذلك

على مزيد من التأكل في تأثيرها وأعجز قوة موادها (العقيدة والمذهب والأمل والخير والواجب والجميل . . الخ) عن تحديد مجرى الحياة والتاريخ .

(د) إضفاء الصبغة الإسلامية على العلوم الإجتماعية :

١ — إن كل تعلم سواء كان متصلاً بالفرد أو بالمجموع ، بالإنسان أو بالطبيعة ، بالدين أو بالعلم ، لا بد أن يكيف نفسه في ظل مبدأ التوحيد أى أن الله سبحانه وتعالى موجود وواحد وأنه الرب الخالق الرزاق الحافظ السبب الأول وغاية كل موجود ونهايته ، وكل معرفة موضوعية للعالم معرفة لإرادته وصنعه وحكمته وكل إرادة إنسانية وكل جهد إنسانى بأمره وإذنه ، وينبغى أن ينفذ أمره (النموذج الإلهى الذى أوحاه) ، إذا كان لهما أن يحققا لصاحبهما السعادة والفوز .

٢ — وبصفة غالبية ينبغى للعلوم التى تدرس الإنسان وعلاقاته بغيره من بنى البشر أن تعترف بالإنسان على أنه موجود فى ملك يحكمه الله تعالى غيبياً وقيماً ، وتشمل هذه العلوم التاريخ الإنسانى (المجال الذى تتحقق فيه المستويات العليا للنموذج الإلهى) ، وعلى وجه الدقة أن تهتم بخلافة الله فى الأرض ، (خلافة الإنسان لله) ولما كانت خلافة الله اجتماعية بالضرورة فإن العلوم التى تدرسها ينبغى أن تسمى على وجه الصحة أمية ، إن العلم الإسلامى يرفض التشعب الثانى إلى علوم إنشائية وعلوم اجتماعية إنه يدعو إلى إعادة تقسيم فروع المعرفة إلى علوم طبيعية تعالج الطبيعة وعلوم أمية تعالج الإنسان والمجتمع ، وإذا كنا فى الجمعية الإسلامية للعلوم الاجتماعية سنمضى فى تسميتها اجتماعية فإننا نصنع ذلك مخالفة للغرب الذى يصير على فصلها عن الإنسانيات ، يجب أن نتذكر أن دراسة المجتمع لا يمكن أن تتحرر من رأى والتقويم وهى لذلك يمكن أن يكون فيها نفس القدر من الضبط أو لا يكون فيها ، كما فى الفلسفة والإلهيات والقانون والأدب والفنون ، وبالعكس فإن الإنسانيات لا يقل اهتمامها بالأمة عن اهتمام ما يسمى بفروع المعرفة

الاجتماعية وهى قادرة على تطبيق نفس مبادئ الصحة على موادها ونتائجها .

٣ - ينبغي للعلوم الأمية أن لا تهرب العلوم الطبيعية ، فمكانها فى البناء العام للمعرفة الإنسانية واحد مع اختلاف يكمن فى هدف الدراسة لا فى منهجها فكلتا المجموعتين تهدف إلى اكتشاف وفهم النموذج الإلهى : إحداهما فى الموضوعات المادية والأخرى فى الشئون الإنسانية ، وفهم النموذج فى كل مجال يستدعى على وجه اليقين أساليب وطرقا مختلفة ، ولكن بوصفهما مثليين للنموذج الإلهى فكلتاهما تخضع لنفس قوانين التثبيت ، وفيما عدا سوق تفاصيل العبادات ووصف ماوراء الطبيعى والإجبار عن الماضى غير المعروف ، وهو مالا يمكن أن يخضع للتثبيت النقدى ، لم يعطنا الإسلام شيئا عن طريق النقل أو المأثور ، مثل ذلك الذى أعطانا إياه العقل أو مثل ذلك الذى تلقيناه أو لا نزال نكتشفه بواسطة العقل .

٤ - يدعى الغرب أن العلوم الطبيعية ذات صبغة علمية لأنها طبيعية وأنها تتجنب عامدة الرأى والهوى الإنسانيين وأنها تعالج الواقع من حيث هو واقع وتدعه يتحدث عن نفسه ولذا رأينا أن هذا ادعاء باطل ، إذ ليس هناك إدراك نظرى لأى واقع دون إدراك طبيعته وعلاقاته القيمية ، ومن ثم فبدلا من التمسك بتحليل الجانب القيمى وترك الاعتبارات القيمية تحدد النتيجة بطريقة غير محسوسه يحاول العالم الأصيل أن يحلل كل جوانب الظاهرة المعروضة ويصنع ذلك علنا ، ولن يدعى أنه موضوعى وهو فى الواقع ذو هوى أو أنه كامل وشامل وهو فى الواقع خاص أو أن يتحدث عن المجتمع الإنسانى فى الوقت الذى يتحدث فيه عن المجتمع الغربى ، أو عن الدين وهو فى الواقع يشير إلى المسيحية أو عن القوانين الاجتماعية والاقتصادية وهو فى الواقع يشير إلى ما جرى به العمل بعامته فى بعض المجتمعات الغربية .

٥ - وأخيرا ، فإن إضفاء الصبغة الإسلامية على العلوم الاجتماعية لابد أن يبين العلاقة بين الواقع المدروس بذلك الجانب أو الجزء من النموذج الإلهى المناسب

له . ولما كان النموذج الإلهي هو العادة أو الناموس فإن الواقع ينبغي أن يحققه ، وتحليل ماهو كائن ينبغي أن لا يغيب عن نظره ما ينبغي أن يكون . وبالإضافة إلى ذلك فإن النموذج الإلهي ليس عاديا فقط ومتمتعاً بشكل وجود سماوي منقطع الصلة بالواقع ، إنه واقعي بمعنى أن الله تعالى قدر إحتواء الواقع إياه ، إنه نوع من الوجود الفطري غرسه الله برحمته في الطبيعة الإنسانية ، في الفرد الإنساني أو المجموع ، في الأمة بوصفها تياراً مستمراً للوجود ، يستخرجه العمل المعنوي إلى حيز الفعل والتاريخ . ولهذا فإن كل تحليل علمي يحاول - إذا كان إسلامياً - أن يكشف هذا النموذج الإلهي الموجود بالقوة في الشئون البشرية ، وأن يبرر ذلك الجزء الفعلي منه وذلك الجزء الموجود بالقوة ، وأن يكشف عن عوامل تحقيق إكمال عملية الإحتواء أو إعاقته وأن يركز ضوء الفهم على علامات هذه العملية وكل العمليات الأخرى في حياة الأمة .



إن عالم الإجتماع المسلم مزود بالإسلام ، فالنموذج الإلهي في الشئون البشرية هو موضوع هذا الانتباه والعناية المتصلين كما هو موضوع الأمل والتطلع . إنه ليس علمياً بمعنى أنه لا يترك الجوانب القيمية فحسب بل لأنه . بشكل دائم ناقد للواقع في ضوء النموذج الإلهي .

وعلى العكس ليس في وسع عالم الإجتماع الغربي أن يكون ناقدا لاغراض المجتمع النهائية وغاياته ولكنه ناقد لوسائل ذلك فقط ، وذلك لالتزامه الواعي بالوصف لا بالإعتناق وعلى أى حال ، فإن هذا الالتزام لم يعرف لأن إنكاره لورود ماهو روحى كان في التحليل النهائى إنكاراً لورود القيم المتصلة بالكنيسة ، وتأكيده لورود القيم النفعية والثقافية التى تعبر بصفة ذاتية وبأسلوب قبلى عما يعن للإنسان ، ومن ناحية أخرى فإن عالم الاجتماع الإسلامى قد حافظ على التزام عام مفتوح بقيم الإسلام وهو معتقد يقيم دعواه - في الحقيقة - على أساس عقلى نقدى . إنه لا يخشى

ولا ينجل من أن يصححه شيخه المسلم أو غير المسلم لأن الحقيقة في رأيه ليست إلا القراءة الذكية للطبيعة في تقرير وتجربة علميين أو قراءة وحى الله تعالى في كتابه العزيز ، والله تعالى مؤلف كل منهما ، وكلاهما عام ولا يتجه إلى أية سلطة غير سلطة العقل والفهم .

ومن مثل وجهة النظر هذه ، في وسع عالم الاجتماع المسلم أن يضع نقدا جديدا لعلم الاجتماع ، فالولاء للوسائل والغايات النفعية المخدر بعلم الاجتماع الغربي إلى « دراسات استراتيجية » أى دراسات للاستراتيجية تؤدي إلى أهداف واضحة لا يدعى أحد أن من الممكن إثباتها نقديا ، أما عالم الاجتماع المسلم فإنه من خلال التزامه بالإسلام لابد أن ينظر إلى الإنسان على أنه خليفة الله ، واجبه أن يتحقق بالفعل القيمة في التاريخ ، ولهذا فإن علم الاجتماع الإسلامى يمكن أن يصبغ العلم بالصبغة الإنسانية وأن يعيد المثال الإنسانى إلى حياة الإنسان الذى علمه علم الاجتماع الغربى أن يعد نفسه دمية لاحيلة لها ، فى أبدى قوى عبياء .

(هـ) — توصيات بالعمل :

(أ) — الإمكانيات البشرية .

إن كل جامعة إسلامية فى العالم تعاني من نقص فى أعضاء هيئة التدريس ، وليست هناك جامعة إسلامية ، واحدة ، تستطيع أن تدعى أن برنامجها فى علم الاجتماع الإسلامى ، إن إمكان وجود بعض النقاط المشرفة فى العالم الإسلامى أمر لا ينكر ولكن الذى ينكر — وأكثر حاجات التربية الإسلامية مساسا — هو وجود الإمكانيات البشرية ، هناك مئات الألوف من درجات الماجستير والدكتوراه ولكن القليل منهم على وعى بمشكلة صبغ العلوم بالصبغة الإسلامية ، وكان هناك فرق من الكمال ولكن تم غسل أبحاثها من قبل الغرب بحيث جعلها أعداء غير ملتزمين بعملية الصبغ بالصبغة الإسلامية أو على أحسن تقدير منومين لا يهتمون ، بل حتى مراقبين ساخرين من الموقف لا يتحركون وغير قابلين للحركة ، إن الخطوات الأربع التالية لابد وأن تتخذ لاستثارتنا من حالة النكوص عن العمل التى نحن فيها .

١ — تشكيل جمعية من العلماء الملتزمين إسلامياً يكون غرضهم نشر الوعي والتركيز على أن المشكلة موجودة وحادة وخطيرة وأن كل الجهود لإعادة بناء الأمة ستذهب هباء ما لم يصبح مثقفوناً على وعى بالرسالة الإسلامية للأمة وترجمة هذه الرسالة إلى توجيهات للحياة في مختلف الجهد الإنساني (تشكل من قبل قلة من علماء الاجتماع الملتزمين إسلامياً الواعين بالمشكلة والمجاهدين) . ولحسن الحظ فإن مثل هذه الجمعية موجودة ، وقد مضى على وجودها ما يزيد على ست سنوات ، ولكن لو أنها ما وجدت فإن الخطوة الأولى إبرازها إلى حيز الوجود .

٢ — ينبغي أن تكون مثل هذه الجمعية على صلة بإحدى الجامعات الإسلامية أو بعدد منها مما يدعمها بالإمكانات البشرية وغيرها ويتيح لها الفصول وقاعات الدراسة كمعمل لمكتشفات الجمعية وميدان تنافس لمنجزاتها .

٣ — والخطوة الأولى التي ينبغي لهذه الجمعية أن تتخذها هي أن تحدد مكان أعضائها الممثلين وشخصياتهم ، وهؤلاء أولاً : هم حملة الدكتوراة في فروع المعرفة الذين دفعهم التزامهم بإزاء الإسلام إلى أن يبحثوا عن المورد الإسلامي لمعرفتهم ، ثانياً : العلماء بالمعنى التقليدي الذين دفعهم اعتدالهم وحسهم التاريخي والحذر من تفكك المعرفة الإسلامية أو الندم المزوج بالقلق أمام عوامل التآكل في المجتمع الإسلامي لأن يضيفوا إلى معرفتهم بالتراث الإسلامي تراث الحركة العلمية الغربية ، ثالثاً : المواهب الإسلامية العامة في الفكر الأمي الخلاق خارج نطاق الجماعات الأكاديمية .

٤ — إن رؤية إضفاء الصبغة الإسلامية على العلوم الاجتماعية لا توجد إلا عند عدد قليل من الباحثين وليست متاحة ببسر لأي إنسان ، ولذلك فإن تدريب المواهب المسلمة في هذه الرؤية هو الواجب الحتمي التالي ، ويجب أن يتم هذا التدريب على مستوى ما بعد الدكتوراه ، وينبغي أن تعد الجمعية الترتيبات لأعضائها لإكمال ثقافتهم من خلال برامج معدة خصيصاً لتناسب

حاجات كل عضو ، وينبغي أن تتكون هذه البرامج من مقررات وندوات مكثفة ومشروعات للقراءة والبحوث والمؤتمرات أيضا .

(ب) مادة الدراسة ووسائل البحث :

ينبغي أن تعد قوائم المراجع مرتبة الترتيب المعهود ومعلقا عليها في كل فرع من فروع المعرفة ، وكل مشكلة أساسية في أى فرع منها في التراثين العلميين الإسلامى والغربى ، والتراث الإسلامى غنى في هذا الصدد ولكن غناه تغطيه عناوين لا تعترف بها طرق التنظيم التى يعمل العقل الحديث عادة في ظلها . وعلى المختصين في كل قسم من أقسام الكتابات الإسلامية أن يحددوا مكان الفقرات المناسبة وماهيتها ، وعلى الخبراء أن يحددوا مناسبة مثل هذه الوحدات في التراث . ولابد من بحث التراث الغربى في فرع من فروعه من أجل المواد المتصلة بالقضايا التى تواجهها الأمة في الوقت الحاضر ، وبالإضافة إلى عروض المراجع ، ينبغي إعداد مختارات منظمة حسب الموضوعات للقراءة في كل فرع وفي كل مشكلة أو ميدان في إطار العلم .

وينبغي إعداد عروض أو مقالات تحليلية تعالج التطور التاريخي للمشكلة أو للعلم أو حالة البحث المعاصرة ويقوم بذلك الخبراء تحقيقا لنفع من هم أقل منهم درجة في الميدان ، ومع التسليم بمساس الحاجة فإن هذه هى أسرع طريق لأن نتيح للعقل الخلاق الوسائل الضرورية لتوسيع حدود المعرفة الإسلامية .

(ج) أعمال خلاقية :

مع تحريك الإمكانيات البشرية وتدريبها ومع إعداد وسائل البحث وجمعها ينبغي وضع برامج خاصة وإقامة ندوات بغرض مساعدة المواهب الموجودة على أن تفكر وتقدم للفهم مقالات وبحوثا وكتباً خلاقه تؤكد صلاحية الإسلام بالنسبة لفروع المعرفة المختلفة وللمشكلات الأساسية في كل منها ، وينبغي أن يقام هذا البرنامج على أو يؤدي إلى ، البحث الفردى أو الجماعى في نطاق معين .

ولا يمكننا البدء فى تأليف الكتب المقررة التى تستخدمها معاهد التربية عندنا إلا بعد أن نكون قد بنينا تراثا من الفكر الإسلامى الخلاق ، فالكتاب المقرر قليل الفائدة بدون المعلم المدرب أو مع معلم يتجه ولاؤه اتجاها آخر أو لا تكتمل رؤيته ومعلوماته .

إن الخطوات الثلاث يمكن النظر إليها كعملية واحدة لأنها جميعاً يكمل بعضها بعضا .



الفصل الثاني

علم الاجتماع والواقع الاجتماعي المسلم

بقلم
إلياس بايونس

نبذة عن المؤلف :

ولد إلياس بايونس في باكستان سنة ١٩٣٢ م . ثم أصبح أستاذا لعلم الاجتماع في جامعة كورتلاند بولاية نيويورك (منذ سنة ١٩٧٣) وكان قبل ذلك أستاذا مشاركا لعلم الاجتماع في جامعة برادلي في الينوير بالولايات المتحدة (فيما بين ٩٦٨ — ١٩٧٣) وعمل في جامعة ولاية أوكلاهوما مدرسا لعلم الاجتماع (٦٦ / ١٩٦٧) — ومدرسا للجغرافيا في كلية ولاية دينونا بالولايات المتحدة وزميلا (بدعوة) في الندوات الجامعية المتبادلة عن القوات المسلحة والمجتمع ، أما ما نشره فيشمل « الشخصية الإسلامية » في مجلة الاتحاد صيف سنة ١٩٦٨ و « المسلمون في شمال أمريكا ومشاكلهم وتطلعاتهم » و « المجتمعات الوثنية في البوتقة » و « الصبية الجمايكانيون في إنجلترا : دراسة في التمسك بالأدب والخروج عليه » .

علم الاجتماع بوصفه علم البحث في التفاعل البشرى يغطي مساحة واسعة من الموضوعات فقد اهتم علماء الاجتماع بالصراع والتوافق بالتنافس والتعاون بالتنظيم وبث الفوضى بالخروج والطاعة بالاستقرار والتغير وعمليات أخرى تقع في نطاق التفاعل الإنساني ، ومن ناحية أخرى ، فقد ركزوا على العلاقات بين الأشخاص في مواقع المجموعات الصغيرة — كما اهتموا من ناحية أخرى بعمليات ذات وزن أكبر مما يقع خلال المجتمعات أو بينها ، فالتنظيم السياسى والاقتصاد والميلاد والموت والأسرة والهجرة والتربية والقانون والعدل والدين والجريمة وتمضية وقت الفراغ وكل ما يقوم به بنو آدم فيما يتصل بالآخرين ميدانا أصيلا للتحليل الاجتماعى .

وكما أشار « مارش » (١٩ / ١٩٦٧) فإن امتداده ومداه بصرف النظر عن علم الاجتماع المعاصر قد طور في أركان صغيرة من العالم ويمكن لذلك أن يكون محدودا جدا بوصفه مشروعا عاما وهذه واحدة من أخطر المشاكل المحيرة في علم الاجتماع الحديث التى لا يستطيع علماء الاجتماع إخفاءها : وهى أن الفكر الغربى لم يبق فقط بعيدا عن الإدراكات المحلية في المجتمعات غير الغربية ولكنه غالبا يكون في صراع معها بل إن نظريات اجتماعية معينة لا تفسر كثيرا من المشاكل التى تواجهها هذه المجتمعات في هذه الأيام .

إن أمثلة هذا العيب في علم الاجتماع كثيرة ، فنظريات الجريمة وشغب الأحداث المبنية على التجارب والبحوث في الاجزاء الداخلية من مدن مثل شيكاغو ونيويورك لا تفسر الجريمة في الإتحاد السوفيتى (كوتر ١٩٧٢) ولا باكستان (بايونس ١٩٧٦) ولا مصر (حسن ١٩٧٧) ولا أندونيسيا (بانستر ١٩٧٣) ولا في مجتمعات أخرى ، لقد فسر علم الاجتماع الحديث على أساس من التجارب في الكنيسة المسيحية الرسمية ومشاكل الإنشقاق في المسيحية ، وطبعى أن وجهات النظر هذه لا يمكن أن تفسر تجارب وبيئة مجتمعات غير مسيحية ، والنظريات الأساسية للتغير الاجتماعى تقدم على أساس ما بعد حركة التصنيع وتحديث أوروبا وأمريكا (مثلا : مور ١٩٧٣ و ١٩٧٧ ، انجلترا ١٩٦٩) (انجلزوسميت ١٩٧٤)

ووجهات النظر هذه وما مائلها قد تعرضت لهجوم عنيف لتحيزها في المعتقد (هيتشنز ١٩٧٥ ، والرشتاين ١٩٧٥ ، هيل ١٩٧٥) وفي نفس الوقت ، هاجم يورتيس — وهو صاحب إسهام أساسي في تجديد البحث — هذه النظريات لأنها تنمى نماذج ذات إنتاج مضاد من التطور الاقتصادي .

وهناك نظريات عديدة أخرى تعالج ظواهر اجتماعية أخرى يمكن أن تنتقد وقد اثبتت لهذا السبب ، وسواء كانت هذه النظريات تعالج الجريمة أو التغير الاجتماعي أو عدم المساواة أو الدين ، فإن النظريات الاجتماعية الموجودة الآن تبدو غير دقيقة في تفسير المجتمعات غير الغربية ، وهذا يبين الطبيعة الثقافية لعلم الاجتماع المعاصر ، وإذا ما زدنا في تدقيق النظر فإننا نجد اختلافات جسيمة في طرق التناول بين علماء الاجتماع الغربيين من بلد إلى آخر ، ولقد كانت هناك محاولات واضحة لعزو التطورات الاجتماعية إلى اتجاهات اقتصادية أو ثقافية أو عقائدية في أمريكا (مانهايم ١٩٥٣ ، جولدنر ١٩٧٠) وألمانيا (مانهايم ١٩٥٣ ، آرون ١٩٦٤) وفرنسا (كافيليار ١٩٥٨) وبريطانيا (ماكري ١٩٥٨) وإيطاليا (دايرنزو ١٩٧٢) وبلاد غربية أخرى ، وحتى لو اختلفت هذه الفروق الاجتماعية بين بلد غربي وآخر بسبب التعامل الوثيق بين علماء الاجتماع هؤلاء ، فإننا لانزال أمام الحقيقة المقلقة وهي أن طرق التناول الاجتماعية الغربية تقوم على افتراضيات ونتائج بحوث غربية عن الواقع الاجتماعي للمجتمعات غير الغربية .

وحينما نحول التركيز من المجتمعات غير الغربية بصفة عامة إلى المجتمعات الإسلامية أو إلى منطقة الثقافة الإسلامية بصفة خاصة فإن المرء يجد أن الدراسة المنظمة للإسلام حقل مهم إهمالا جسيما في علم الاجتماع ، فلا تكاد تكون هناك دراسات اجتماعية للإسلام والمجتمعات الإسلامية ، وعلى سبيل المثال يقول ترنر :

« إن فحص أى كتاب دراسي في علم الاجتماع الديني نشر في السنوات الخمسين الماضية سيظهر الحقيقة المؤلمة المتكررة وهي أن علماء الاجتماع إما أنهم لا يهتمون بالإسلام ، أو ليس لديهم ما يسهمون به في البحث العلمي

الإسلامي . . فليس هناك تراث اجتماعي جوهري عن الإسلام والبحوث والمنشورات الحديثة في الموضوعات الإسلامية أقل من القليل ، وأكثر علماء الاجتماع الأكاديميين الذين هم مسئولون عن تعليم مقررات علم الاجتماع الديني في الجامعات يحددون عامدين أو غير عامدين عن تحليل الإسلام لا شيء ولا لنقص المصادر التعليمية الأساسية . . ونتيجة لذلك فهناك حاجة لدراسات في الإسلام تثير موضوعات هامة في التاريخ الإسلامي والبنية الاجتماعية في إطار اجتماعي عام يتناسب والموضوعات الفطرية المعاصرة (١ — ٢ : ١٩٧٤) .

لم يكتف علماء الاجتماع الغربيون بصفة عامة بتجاهل الإسلام كوحدة للتحليل لكنهم كذلك — في المرات النادرة التي تعرضوا فيها للإسلام ظلوا متناقضين في تناوهم إياه ، فمثلا يقول « نرنر » عن عالم الاجتماع البارز « ماكس وبر » .

« إن أهمية « ماكس وبر » في علم الاجتماع الحديث لا تعتمد فقط على إسهاماته في المعرفة الاجتماعية من خلال دراساته الأصيله للهند والصين وأوربا ، فهذه الدراسات هامة ، ولكن « وبر » أسهم كذلك إسهاما ضخما في علم الاجتماع المعاصر بتحديد فلسفة خاصة لعلم الاجتماع والمنهج اللازم له الذي يحاول أن يعرض تكوين عوامل الواقع الاجتماعي من خلال التفسير الذاتي وستكون حجتى في الفصول الأولى أنه في ملاحظاته عن الإسلام ومحمد . كان « وبر » من أوائل علماء الاجتماع الذين أداروا ظهورهم لإرشادات فلسفاتهم ، ويترتب على ذلك أن موقفى نحوه موقف غامض بحق ، فمن ناحية لا يقدم « وبر » إطارا باعثا يمكن من خلاله للمرء أن يثير موضوعات نظرية هامة فيما يتصل بالتطور الإسلامى ، ومن ناحية أخرى ، طبق « وبر » بطريقة متناقضة مبادئ أعلن أنها بالغة اللزوم لطريقة تناول اجتماعية صحيحة (٣ : ١٩٧٤) . »

إن الملاحظات العابرة تُبين أن علم الاجتماع الحديث ليس دقيقا في تحليله للمجتمعات غير الغربية بصفة عامة ، وفي حالة الإسلام بصفة خاصة ، على أى حال فإنه ليس دقيقاً فقط ، بل قد يكون مضللا ، ويترتب على ذلك أننا في حاجة

إلى علم اجتماع إسلامي من أجل فهم المعتقدات والمجتمعات الإسلامية ، وبدون ذلك التطور ستظل النظرة الاجتماعية إلى الإسلام مشوهة ، ولهذا فإن غرضي من هذا البحث أن أعرض إطاراً يُرجع إليه من شأنه أن يعكس الاتجاه الإسلامي كتنقيض للاتجاهات الغربية — سواء أكانت ماركسية أم رأسمالية ، وفي أثناء ذلك سأناقش أولاً : بعضاً من أكثر الاتجاهات سيطرة في علم الاجتماع المعاصر ، ثانياً : سأناقش بعض الجوانب الواضحة من المعتقدات الإسلامية لكي أبين كيف يختلف علم الاجتماع الإسلامي عن علم الاجتماع الغربي ، وأخيراً ، سأعرض نموذجاً للتحليل الاجتماعي الإسلامي .

الاتجاهات المعاصرة في علم الاجتماع :

بالرغم من أن « ابن خلدون » أخرج علمه في العمران في سنة ١٣٧٧هـ أو حواليها فإن من المعتاد تتبع جذور علم الاجتماع الحديث في كتابات فيلسوف فرنسي هو « أوغست كومت » (١٧٩٨ — ١٨٥٧ م) الذي ولد بعد ابن خلدون بما يقرب من أربعمئة وخمسين عاماً ، وسواء كان إهمال ابن خلدون يعكس تحاملاً قومياً أولاً من جانب علماء الاجتماع الغربيين فإنه بكل تأكيد يؤيد وجهة نظرنا في أن عالم الاجتماع الحديث جاهل تماماً بالإسلام والعالم الإسلامي .

وبالرغم من أن كومت ليس مصدر إحياء لعلماء الاجتماع المحدثين فإن تأكيده مع ذلك على المنهج الوضعي في دراسة الظاهرة الإنسانية متميزة عن الفلسفات التأملية الاجتماعية والسياسية للعصور الماضية ولا يزال يشكل عقيدة راسخة في المذهب الاجتماعي الحديث ، وعلماء الاجتماع ، كأشباههم في علوم المادة والطبيعة ، يفترض أنهم يدرسون موضوعاتهم — مجتمعات وجماعات وأفراد — مع الإحساس بانعدام التعاطف ، ومع اعترافهم بأن موضوعاتهم تتكون من كائنات بشرية فإن علماء الاجتماع يحذرون أنفسهم من التحامل القومي أو اختلاط آرائهم بقيمهم الشخصية أو الجماعية . ولكون علم الاجتماع علماً ، فإن علماء الاجتماع يتوقع منهم

أن يقيموا آراءهم على النتائج التجريبية فقط ، وماليس تجريبيا يفترض أنه تأملى وليس ذلك صحيحا بالضرورة .

ورغم هذه التحذيرات التى تعد جزءا جوهريا فى أى كتاب يقدم لعلم الاجتماع اليوم ، فإن أكثر الآراء فى علم الاجتماع تعكس تحاملا من جانب مؤلفيها وأكثر علم الاجتماع تأملى فى التحليل الأخير ، ولعل من الممكن تماما ممارسة الضبط على مثل هذا التحامل ولكن درجة الضبط تتنوع دائما من عالم اجتماع إلى آخر ، ورغم أن علماء الاجتماع قد قدموا عددا من الآراء عن المجتمع الإنسانى فسوف أحصر نفسى فى ثلاث طرق رئيسية للتناول سائدة بين علماء الاجتماع اليوم .

١ — طريقة التناول البنيوية الوظيفية :

إن طريقة التناول البنيوية الوظيفية التى سادت فى أواخر الثلاثينيات تنظر إلى المجتمع نظرة شاملة ، وأول من أوجد هذه الطريقة « نالكون بارسونز » فى جامعة هارفارد (١٩٣٧) ثم طورها جيل كامل من تلاميذه وتلاميذهم فى امريكا بصفة أساسية ، وليست هذه الطريقة فريدة بالنسبة لعلم الاجتماع . والحقيقة أن الاحتجاج الأساسى لهذه النظرة إلى المجتمع قد استعير من علم الحياة .

وهناك افتراضان أساسيان تقوم عليهما هذه الطريقة ، الافتراض الأول أن المجتمع نظام يتألف من بنيات فرعية يعتمد بعضها على بعض بطريقة تجعل التغير فى جزء ينعكس آليا على شكل تغير فى الأجزاء الأخرى أيضا ، ولهذا فإن مهمة التحليل الاجتماعى هو اكتشاف ماذا يؤثر فى ماذا ، والافتراض الثانى إن أى بنية أو نشاط قائم — مهما بدا ضارا لغير عالم الاجتماع — له وظيفة دعم الأنشطة أو البنيات الأخرى فى النظام الاجتماعى ، ومن أمثلة هذه البنيات فى المجتمع بوصفه نظاما ، الأسرة والاقتصاد والنظام السياسى والدين والتربية وطرق الاستجمام والقانون ، — مكتفين من ذلك بالقليل — وكل بنية يفترض أنها مدعمة بالأدوار التى يقوم بها الناس فى مكانتهم الفردية فى إطار هذه البنيات ، وأخيرا فإن هذه الأدوار لا يمكن أن

تختار إلا بتعلم القواعد التي طورت نتيجة الاجتماع العام في المجتمع ، لهذا سميت هذه الطريقة أيضا النموذج الإجماعي التي ينظر بها إلى الناس على أنهم متعاونون متفقون مشاركون في صناعة القواعد حتى يتخذ المجتمع بنية النظام المستمر .

وقد انتقدت هذه الطريقة على أساس أنها تتجاهل دور الصراع والثورة والمنازعات التي لا يمكن تجاهلها في التحليل الاجتماعي ، وأكثر من هذا فإن هذه الطريقة قد انتقدت أيضا لتبنيها الأمر الواقع (ماهو موجود خير) وذلك لكي تساند البنية الرأسمالية للديمقراطيات الغربية بصفة عامة والديمقراطية الأمريكية بصفة خاصة ، والواقع أن هذه الطريقة تسوى بين التحديث والتغريب أي أن النظم الصناعية لا يمكن أن تتطور وتدعم بغير الظهور السريع لنظم هي من خصائص المجتمعات الغربية ، مثل ، المادية والعلمانية والديمقراطية والانكباب على العمل .

إنني لا انتقد « بارسونز » وتلاميذه لاستمساكهم بالمجتمع الرأسمالي الحديث نمودجا لطريقتهم في علم الاجتماع ؛ وعلى أي حال ، فإنني أفسد فيما يتصل بالتطبيق غير النقدي لهذا النموذج ، على المجتمعات غير الغربية بصفة عامة والمجتمعات الإسلامية بصفة خاصة ، مجتمعات كانت لها توارخها في الاضطرابات والانقلابات والاستعمارات ومؤثرات خارجية أخرى ناشئة عن السفر والتربية والتجارة .

٢ - طريقة التناول الماركسية أو طريقة الصراع :

تشكل الطريقة الماركسية أو طريقة الصراع أهم بديل عن الطريقة البنيوية الوظيفية في علم الاجتماع العام اليوم ، وله « كارل ماركس » (١٨١٨ - ١٨٨٣) شهرة واسعة بوصفه مؤسس الحركة الاشتراكية العالمية ، وفي حين كان الجزء الأكبر من كتاباته موجها للدعوة إلى هذه الحركة ، فإن كثيرا من آرائه المذهبية تعد الآن اجتماعية ، وعلى أي حال ، فبينما لا يوجد إلا تحامل عقائدي ضمني في الكتابات التي خصصت للطريقة البنيوية الوظيفية فإن أتباع الآراء المذهبية لـ « ماركس » يستخدمون توجيهاته العقائدية والاجتماعية بكل صراحة .

يقوم علم اجتماع « ماركس » على افتراضين أساسيين ، فقد نظر إلى النشاط الاقتصادي على أنه المتحكم الأساسى فى كل الأنشطة الاجتماعية ونظر إلى المجتمع البشرى أساسا من خلال الصراع على مر التاريخ ، فالنشاط الاقتصادي فى المجتمع يسيطر على كل البنيات الأخرى فى المجتمع ، كالتنظيم السياسى والأسرة والدين والقانون والفن والأدب والعلم والأوضاع الأخلاقية ، لقد رأى وضع الإنتاج الاقتصادي عبر التاريخ الإنسانى وأن أكثر المصادر الاقتصادية كانت فى أيدى قلة متميزة فى المجتمع فى حين تحكم على بقية المجتمع بأن تعمل لصالح هذه القلة وأن تظل تحت رحمتهم وهكذا رأى « ماركس » المجتمع الإنسانى مقسما إلى طبقتين طبقة الملاك الذين يَسْتِغِلُّون دائما وطبقة العمال الذين يُسْتِغَلُّون ، وهذا الاستغلال المتصل حسب قوله يجعل الثورات ضرورية ، وعلى أى حال ففى غيبة أى نمط آخر من أنماط الاقتصاد كما يقول فإن قادة الثورة اتبعوا نفس نظام الاستغلال فسيطروا على أكثر مصادر الثروة وحكموا على الجماهير مرة أخرى أن يحتلوا مكانة العمال ، ويقول ماركس إن هذه العملية زادت حدة فى أعقاب تصنيع أوروبا .

وبعد أن أقام نظريته إلى المجتمع الإنسانى على أساس التطور التاريخى ، عرض ماركس معتقده فى الاشتراكية بوصفها حلا نهائيا به تصبح كل مصادر الثروة مملوكة لكل واحد من خلال الممثلين الشرعيين فى الحكومة ، ولأنه لن يكون هناك ملاكا ، كما يقول ماركس ، من الناحية المثالية فلن يكون هناك صراع بعد ذلك أو نزاع أو استغلال ، وكما مر آنفا ، ظل اتباع ماركس مرتبطين بطريق مباشر أو غير مباشر بفلسفته وعقيدته على السواء ، فمن ناحية نظر إلى المجتمع الإنسانى على أنه ملء « بالصراع والمنازعات بدلا من الاتفاق والتعاون ، ونظر إلى القانون على أنه من صنع المستغلين ، ونظر إلى الدين على أن المستغلين أقاموه من أجل صالحهم ، ونظر إلى الجريمة على أنها نتيجة ضرورية للاستغلال وعلى أنها نتيجة للتشريعات الاستغلالية . وباختصار ، نظر إلى الاستغلال والصراع على أنهما العمليتان الأساسيتان فى المجتمع الإنسانى بوصفهما نظاما مستمرا .

ومن ناحية أخرى فإن أتباع هذا النموذج لا يبدو أنهم يخفون اقتناعهم بأن الاشتراكية هي الدواء الوحيد للاستغلال والصراع الدائم في المجتمع ، وإلى عهد قريب كان علماء الاجتماع في الأقطار الاشتراكية هم وحدهم تقريباً الذين اتبعوا هذا النموذج مع آخرين في أقطار أوروبا الغربية ، وعلى أى حال ، فإن العواطف المعارضة للماركسية تبهط الآن في أمريكا وقد بدأ عدد كبير من علماء الاجتماع الأمريكيين في اعتناق النموذج الماركسي للمجتمع ، والعقيدة الماركسية أيضاً .

إن الإنسان لا يتحتم عليه أن يكون تابعاً للماركس لكي يدرك وجود الاستغلال الاقتصادي في المجتمعات وفيما بينها ، وعلى أى حال فإنه من الواضح أن النشاط الإنساني لا يتحكم فيه نمط الإنتاج كما افترض ماركس ، كما لا يبدو صحيحاً أيضاً أن النظم الاجتماعية تنشأ وتقوى نتيجة للصراع بين الجماعات ، وقد وجد أن الجماعات الانسانية بعد ذلك أنها أكثر تعقيداً في بنائها الطبقي والعرق من النظام المزدوج الذي رآه ماركس .

وغالباً ما قيل إن نظرية الصراع أكثر مناسبة لتعليل التغيرات في المجتمعات وأن الوظيفية أقدر على تفسير بقاء كثير من ملامح المجتمع ، وعلى أى حال ، فربما يكون تعميماً مأمون العاقبة . إن أصحاب نظرية الصراع يركزون بشكل أشد على النزاعات والتغيرات الاجتماعية لأنهم من الناحية الشخصية أكثر احتمالاً لأن يرغبوا في التغير الاجتماعي المتطرف . أما الموظفون فانهم يركزون بشكل أكثر على الاستقرار لأنهم من الناحية الشخصية أقل احتمالاً لأن يرغبوا في التغير الاجتماعي المتطرف وأكثر احتمالاً لأن يفضلوا إصلاح الأوضاع القائمة ، وهكذا يعكس الضغط العقائدي لنظرياتهم رغبة من ناحية لمعرفة كيفية تمزيق المجتمعات ومن ناحية أخرى لمعرفة كيفية تمزق المجتمعات ، ومن المستحسن أكثر من ذلك القول بأن المجتمعات تشهد كلا من الاتفاق والصراع داخلياً ودولياً وأن المجتمعات يمكن أن تتغير بسبب التشنجات الداخلية كما يمكن أن تتغير بسبب الضغوط الخارجية ولكنها يمكن أن تتغير أيضاً التغير البطيء المتدرج في الأخلاق والعادات والتطور والعلم التطبيقي من خلال التوافق والمشاركة المتبادلة .

ولانزال هاتان الرؤيتان الشاملتان عاجزتين عن إخبارنا بطبيعة التفاعل بين الناس أو فيما بينهم في مواقف محدودة ، إنهما تمران مرور الكرام بالعقلية الإنسانية واتخاذ القرار كما لو كانت الكائنات البشرية بمثابة كرات البلياردو تدفع هنا وهناك بواسطة قوى لا سيطرة لها عليها ، وقد يكون علم الاجتماع ناقصا بغير طريقة للتناول تنظر عن قرب إلى التفاعل البشرى الذى هو لبنة المجتمع البشرى .

ولاشك أن الكائنات البشرية غالبا ما يتولد عنها بمعرفة أو بغير معرفة عمليات أكبر ترغمها على اتخاذ بعض الاتجاهات المعينة ، وعلى أى حال ، فكيف يتجاهل علم الاجتماع وجود الفرد الاجتماعى الذى يدرك هذه العمليات ويعطيها معنى ويقاومها أو يقرر الاندفاع معها في طريقها ؟ إن التفاعلية الرمزية أو نظرية الذات هى تلك الرؤية المجهريّة في علم الاجتماع التى يمكن أن تكون تأملية خالصة في هذه المرحلة من مراحل التحليل ولكن أقل الرؤى تورطا في التحامل العقائدى بالرغم — كما سترى فيما بعد — من أن هذه الطريقة متأثرة إلى حد بعيد بالظروف الاجتماعية التى نشأت فيها .

٣ — التفاعلية الرمزية أو النظرية الذاتية :

إن التفاعلية الرمزية أو النظرية الذاتية والتى تعرف غالبا بطريقة التناول التفاعلية ببساطة ، كما يدل اسمها ، تبدأ تحليلاتها بالتفاعل الاجتماعى على أقل مستوى من المستويات ، من هذه الرؤية المجهريّة على خلاف أنماط أخرى من علم النفس الاجتماعى ، وتأمل في توسيع مجال تحليلاتها لكى تضع يديها على المجتمع كله بوصفه مجموعة متكاثرة من عمليات التفاعل ، في هذه الطريقة ينظر إلى الكائنات البشرية على أنها مواقف تعليمية قد تكون مطبوعة أو ناشرة ، مواقف تعامل اقتصادى وسياسى ، مواقف في نطاق الأسرة أو خارجه ، مواقف لعب أو تربية مواقف تنظيم رسمى أو غير رسمى . . الخ . إنه على أساس هذه العملية التعليمية ينظر إلى الأفراد على أنهم يجددون أو يفسرون مواقف أخرى والتى يجدون أنفسهم فيها بطريق مباشر أو غير مباشر ماديا أو نفسيا ، وعلى أساس هذه التفسيرات يقدمون المسوغات

ليتخذوا قرارات بالعمل أو بالامتناع عنه ، إن هذه المسوغات يمكن غالبا أن تكون مخطئة أو حتى غير مقبولة من الآخرين فهذا أمر مفترض ، وعلى أى حال ، فهذه الطريقة لا تعزو إلى هذه المسوغات دور السببية ، فإذا نسبت السببية إلى أى شىء فإنها تنسب إلى الفاعل نفسه ، وكل فاعل يفترض أن يكون بانيا لعمل ومسئولا عنه ، وحتى حينما يرى شخص وكأنه غير قادر على تحدى الظروف فإن هذه الظاهرة يفترض أن تكون مفسرة من زاوية رؤية الفاعل نفسه فقط ، والأعمال العادية أو الانعكاسية وحدها هى التى نفترض أن تكون معفاة من هذا المنطق .

إن جذور الطريقة التفاعلية تضرب فى النزعة العقلية لـ « جون لوك » ونظرية المعرفة المثالية لـ « كانط » وعلى أى حال ، فقد ظهرت على أنها ميدان متميز فى علم الاجتماع نتيجة للإسهامات التى قدمها « جون هورتون كولى » فى جامعة ميتشجان وكذلك « روبرت بارك » و « ويليام ا . توماس » ثم أكثرهم أهمية « جورج هربرت ميد » وكلهم فى جامعة شيكاغو . لقد درس « ميدن » فى هذه الجامعة من سنة ١٨٩٧ الى ١٩٣٣ ونستطيع أن نقول بدون تحيز إن هذه النظرية كانت ضاربة فى التأمل منذ البداية ، وبالرغم من أن « توماس » وآخرين أكدوا على البحث التجريبي وأخرجوا أعمالهم الضخمة على أساسه فإن الأفكار الرئيسية لهذه الطريقة دارت حول افتراضات « ميد » التى بقيت دون تغير حتى آخر حياته ، وقد بقيت أمثلته فى أكثرها افتراضية غير موثقة تعتمد على الذوق العام لا على نتائج البحث ، لقد درس أكثر من ثلاثين عاما ولكنه لم يكتب كتابا مطلقا . وقد ظهر كلام رسمي له فى طريقته حينما قارن تلاميذه مذكراتهم التى كانوا يكتبونها عنه فى المحاضرات ونشروا كتابا بعنوان « العقل والذات والمجتمع » باسمه بعد موته بعام ، وبالرغم من الطريقة التفاعلية ظلت غير معروفة بسبب الانتشار السريع للبنىوية الوظيفية فى أمريكا فى نفس الوقت تقريبا فإن قليلا من الاتباع المخلصين لهذه الطريقة استمروا فى تنقية نظرياتها وطوروا استراتيجيات أبحاثهم وموادهم الخاصة ، وبما أن انصرافا عاما عن الطريقة البنوية الوظيفية بدأ يوجد فى أمريكا فى هذه الأيام فإن الطريقة التفاعلية تزداد سيطرتها .

توصف الطريقة الرمزية التفاعلية بأنها غير علمية ، حيث أنها تأخذ في الاعتبار عدم التنبؤ بالعمل الإنساني في حين أنها تحاول أن تقدم فهما له من زاوية رؤية الفاعل نفسه ، وهكذا ، فإن هذه الطريقة المجهرية ، وهى تحاول فهم المجتمع الإنساني على أساس الكيفية التى ينظر بها الناس إليه وكيفية اتخاذ قراراتهم بناء على ذلك ، تدعى أن فى وسعها توسيع بؤرة الضوء لديها من العمليات القليلة التعقيد إلى عمليات أكثر تعقيدا فى الشؤون البشرية .

العقائد الاجتماعية فى الإسلام :

يعطى الإسلام صورة جدلية — كما فى طريقة الصراع — عن المجتمع الإنسانى من خلال النشأة التاريخيه ، ومن وجهة النظر هذه ، يوضح التاريخ الإنسانى صراعا بين أولئك الذين جاءوا بالهدى الإلهى لكى يقيموا مجتمعا عادلا وأولئك الذين عارضوا هؤلاء الأنبياء بصفة دائمة ، ولما كان الأنبياء قادرين على إقامة النظام العادل ، فإن خلفهم سرعان مانسوا مع مرور الزمن ما عرفوا من الرسالة الصحيحة ، ومن ثم كانت الحاجة إلى رسول آخر يحاول مرة أخرى إقامة نظام جديد يتناسب مع التطور الثقافى الذى انتهى إليه المجتمع الإنسانى بعد مرور فترة من الزمن ، وأخيرا ومع اتصال معين للتطور الثقافى الإنسانى جاءت آخر صيغة وأشملها للحياة الاجتماعية فى الإسلام على يدى النبى محمد ﷺ ، وهكذا ، فإن نظرة الإسلام إلى المجتمع الإنسانى — كالنظرة الماركسية — ملتزمة عقائديا .

والنظرة التنظيمية إلى المجتمع الإسلامى التى تميز طريقة التناول البنوية الوظيفية ليست شيئا جديدا بالنسبة لمسلم عقائدى ، فبالنسبة له ليس المجتمع الإنسانى فقط بل الوجود كله نظام . وقد جاء الإسلام لإقامة نظام جيد التماسك يعمل فى ظل قواعد جاءت من عند الله ، وأى مجتمع يخيد عن هذا المثال هو مجتمع واقع فى صراع ينشأ عنه مع مضي الوقت التمزق ، وإذا أمعنا النظر ، فقد لا يكون من العسير أن نجد أن التأكيد على حرية العمل (أو حرية الإرادة) الذى أصبح العلامة المميزة للطريقة التفاعلية الرمزية فى علم الاجتماع يشكل أساسا للقانون والعقوبة فى الإسلام ،

فالإسلام وهو ينكر مجرد فكرة أن البشر ورثوا خطيئة آدم يصف آدم وحواء وذريتهما بأنهم يمكن أن يطيعوا كما يمكن أن يعصوا القانون الإلهي حسب مشيئتهم .

ولكونه إلهي الأصل ، فالإسلام هو القانون الطبيعي للتعامل الإنساني ، وليس هناك طريقة أخرى عادلة للتعامل الإنساني ، لقد خلق الله الوجود وأنزل سنن البناء والتغير فيه ، ولما كان كل شيء في الوجود ، جمادا او حيوانا ، يقوم بوظيفته حسب القانون الإلهي فإن كل الأشياء تؤدي وظائفها في انسجام ، إن علماء الطبيعة والكيمياء والحياة يحاولون اكتشاف هذه القوانين ، وقد خلق الله تعالى الإنسان وأعطاه حرية الإرادة والعقل ، ولما كان الإنسان عرضة للخطأ في اتخاذ قراراته بسبب نقص معرفته فقد أعطى قانون التعامل الذي يخلق الانسجام والسلام ويزيل الصراع والاستغلال ، وبغير قانون الله تعالى ينهار الوجود ، وبعدم اتباع قانونه يدمر البشر بعضهم بعضا ، إذن فالإسلام ليس مجرد صيغة عبادات إنه عملية طاعة لحكم الله في العلاقات الإنسانية من جميع جوانبها : الإقتصادي والسياسي والأسري والقانون والعقوبة والحرب والاختراع والتربية والتفاعل الاجتماعي ، والتركيز ينصب على التعمد ، فأى خروج غير مقصود على هذه القواعد يمكن أن يعذر صاحبه ، وأى خروج مقصود على هذه القواعد لا يعرض صاحبه للعقوبة التي يوقعها المجتمع وكذلك عقوبة الآخرة فقط ، بل إنه ييذر بذور التدمير الذاتي في هذا العالم ، وأخيرا وبما أن الإسلام هو القانون الطبيعي للتعامل حتى ولو لم يطبقه مجتمع إسلامي ما ، فإن هذا المجتمع يتجه آليا الى الظلم والانحدار ، وحتى لو طبق هذا القانون مجتمع غير مسلم فإنه ينتعش . (٥)

ولكن ما المعتقدات الإسلامية ؟ في هذه الأيام انتهى الأمر بالمتقنين المحدثين إلى أن يروا العالم مقسما إلى موقفين عقائديين — الاشتراكي والرأسمالي ، وعلى أى حال فمن المبالغة جعل العالم كله مقسما إلى نمطين عقائديين في العمل ولكن يجب أن نرى العالم على أنه سلسلة متصلة الحلقات تنتهي بالاشتراكية من ناحية والرأسمالية من ناحية أخرى . وفيما بينهما قد توجد ألوان مختلفة من الرأسمالية وألوان مختلفة من

الاشتراكية ، والإسلام يحتل مكانة وسطا في هذه السلسلة حتى أنه يبدو اشتراكيا إذا نظرنا إليه من زاوية الرأسمالية وإذا نظرنا إليه من زاوية الاشتراكية فقد يبدو كالرأسمالية والنتيجة على كل حال هي أنه ليس هذه ولا تلك ، لقد أعطاه الله تعالى للإنسانية قبل أن توجد الرأسمالية والاشتراكية بوصفهما معتقدين معترف بهما بزمان طويل ، إنه يتجنب تطرف كل من الرأسمالية والاشتراكية ، وفوق كل ذلك فهو معتقد ليس من صنع البشر ، إنه نبع مباشرة من الإرادة الإلهية ، ولهذا فمنطقياً لا يشبه أى معتقد إنسانى وإن كان من الممكن للمرء أن يطبق فكرة السلسلة من أجل المقارنة فقط .

والديمقراطية في شكلها السياسى هي البنية الوحيدة القريبة من الإسلام فالله تعالى هو رأس الدولة ، ومسئولية المؤمنين أن ينتخبوا أو يختاروا صنائع القرار من بين أنفسهم وأن يخضعوا لسلطانهم مادم مطيعا لأمر الله تعالى كما بلغه رسوله ﷺ ، وبين هذا عملية الشورى التي هي قابلة للتطبيق في كل الشؤون التي يكون فيها نزاع او عدم اتفاق ، وعلى أى حال ، يجب أن لا نخلط بين الشورى وبين الديمقراطية الحديثة التي يحاول الناس بها الوصول إلى المناصب لا لشيء إلا لدعم سلطانهم ، فالشورى من حيث المبدأ لا تمنح السلطان لطالب قوى ، وإنما هي أساسا عبادة الله ، تشبه كثيرا انتخاب البابا ، وعلى عكس البابا فإن الأمير المنتخب للدولة الإسلامية له سلطة لتصريف كل شؤون المجتمع والنتيجة على وجه الإجمال أن الشورى هي أساس التشريع والتغيير في المجتمع حتى الأمراء لا يمكن أن يكونوا فوق الشورى ، ومن النتائج المباشرة لهذا المبدأ ، العدل ، فالقاضى عليه أن يؤدي عمله بطريقة مباشرة في طاعة الله ورسوله والتشريع الذى أنتهى إليه من خلال عملية الشورى ، والقاضى بهذا مستقل وكل أصحاب القرار والنخبة الآخرين عليهم أن يطيعوا أفضيته .

والإسلام في بنائه الإقتصادى سمح بحرية التجارة والملكية الفردية . وعلى أى حال ، فقد حرم الإسلام بحزم الربا الذى يقوم عليه العمل البنكى الحديث . وحرم الإسلام القمار وفرض الزكاة التي يفترض أنها حق المحتاجين وليست إحسانا من قبل

القادرين ، وبالإضافة إلى ذلك فقد نظم الإسلام قواعد الميراث التي تحول قدرا كبيرا من تركة المتوفى إلى المحتاجين والفقراء ، إن هذا هو الحد الأدنى من متطلبات الاقتصاد الإسلامي ، ووراء هذه المتطلبات الدنيا ، هناك تحذيرات من كنز المال والكسب الزائد عن الحد وتحذيرات لأولئك الذين يحبون أموالهم أكثر مما يحبون العمل بحسب العدل الإسلامي ، وهكذا فالإسلام من ناحية يمنع استيلاء عدد قليل من الناس على مصادر الثروة ، ومن ناحية أخرى يُحلل اقتصاد السوق الحر .

وبالإضافة إلى قواعد العمليات الشاملة هذه ، قدم الإسلام قواعد للتعامل والسلوك الشخصيين كالزواج والطلاق وطريقة الكلام واتخاذ الأوضاع المناسبة في مخاطبة الآخرين ، ويفترض في كل هذه المعتقدات على أى حال أن تُلتزم نتيجة للطاعة الشخصية لله تعالى ، وتتم هذه الطاعة وتَقْوَى ، بالصلوات الخمس وصوم رمضان لا صوما منفردا بل صوما جماعيا حتى تنشأ بيئة للتقوى في مجتمع المؤمنين .

إن ضيق المسافة لا يسمح لى أن أتعدى القواعد الرئيسية للمعتقد الإسلامي التي لخصتها آنفا ، وباختصار ، يركز المعتقد الإسلامي على كل من العمليات المجهرية والعمليات الشاملة للمجتمع الإنساني حتى أن العبادة الشخصية لله لا يفترض فيها أن تكون غاية في ذاتها ، بل الغاية في النهاية إقامة الدولة الإسلامية التي يدعى الآخرون للانضمام إليها .

طريقة التناول الاجتماعية الإسلامية :

يمكن أن نسأل آخذين في الاعتبار الملاحظات السابقة ، كيف ينبغي أن يبدأ عالم الاجتماع المسلم ؟ لقد خلق الله الإنسان وزوده بالقدرة على التعليم وعلى اتخاذ القرار ، كما أعطى الإنسان أيضا نظاما مثاليا للتعامل ، وعلى ذلك ، فمن وجهة النظر الإسلامية ، لا خطأ في التسليم بوجود الصراع والتوافق في الشؤون الإنسانية ، وعلى أى حال ، فالمجتمع الإنساني لا يمكن أن ينظر إليه من خلال الصراع والتوافق فقط ، بل يمكن أن نفترض وجود حالات الصراع والتوافق إلى الحد الذي يتعد بالمجتمع أو يقترب به من المثال الإسلامي .

هناك نقطتان أساسيتان على الأقل تختلف فيهما طريقة التناول الاجتماعية الإسلامية عن علم الاجتماع المعاصر ، أولاهما تتعلق بمعاملة علماء الاجتماع العامة للدين ، فالبنوية الوظيفية ونظريات الصراع افترضت بصراحة ، والتفاعلية الرمزية افترضت ضمنا فقط — وربما بشيء من الغموض — أن الدين أحد أشياء كثيرة تحدث في المجتمع ، ونتيجة لتجارب البنيويين الوظيفيين في مجتمعات مسيحية عاجلوا الدين على أنه واحد من النظم الاجتماعية . فقد جعل « دور كحايم » — وهو من ابرز مؤسسي الوظيفية — من الدين نُصْبًا توثميا (اختراعا ثقافيا) الذى يفترض فلسفة اجتماعيه ، على أى حال فإنه يوفر الوحده الجماعية ، إن هذا الافتراض العام بين علماء الاجتماع الغربيين يتفق والفلسفة الرأسمالية الحديثة أى أن الدين والدولة شيئان منفصلان تربطهما علاقة تعاون .

ومن ناحية أخرى فإن نظرية الصراع تختلف عن طريقة التناول البنوية الوظيفية فى أنها تنظر إلى الدين على أنه بالضرورة شيء ضار « مخدر للشعوب » كما يقول ماركس ، وإلا فإن نظريات الصراع ، شأنها شأن طريقة التناول البنوية الوظيفية التى نظرت إلى الدين على أنه أحد النظم الاجتماعية ، وزيف اجتماعى يقوم بدور الوسيلة — بصرف النظر عن أصله — فى أيدي المستغلين ليقوى سيطرتهم على الفقراء والضعفاء ، وعلى عكس ما يعتقد كثير من الناس ، تعد نظرية الصراع الدينى مسئولا عن الاستغلال ، يؤيد الظالم ويبحث على الجريمة والشذوذ فى المجتمع .

ومن ناحية أخرى فإن التفاعلية الرمزية لا تهتم — بطريق مباشر . بسبب نظرتها المجهرية — بقضايا ذات طبيعة أوسع فى المجتمع وهى لهذا غير ملتزمة فى هذا الصدد ، ويميل أتباع هذه الطريقة إلى التركيز على موضوعات مثل التدين الفردى وعملية التحول من دين إلى دين والنظرة إلى النفس عند الناس فيما يتصل بأديان كل منهم ، وعلى أى حال ، فبما أن أكثر التفاعليين الرمزيين أمريكيون فإن دراساتهم للدين لم تكن بحال من الأحوال مختلفة عن الطريقة التى يعامل بها الدين فى أمريكا أى على أنه واحد من أشكال كثيرة للتعامل الاجتماعى ، وقد تحقق هذا بوضوح فى حالات

المواقف المتصارعة في المجتمع العلماني ، فمثلا ، أبان « بيرتشارد » (١٩٥٤) حيرة القسيس العسكري الذي يقتضيه تدريبه الديني الحب والرحمة ولكن كان عليه أن يغض الطرف عن قتل جنود الأعداء ، وبالمثل بين « كمورفيسكي » (١٩٥٣) حيرة الفتيات الكاثوليكيات في كلية من الكليات حينما واجهن بيئة تميل إلى التحرر ، وبالرغم من أن التفاعليين الرمزيين لا يدعون التعميم من منطلق النتائج التي توصلوا إليها فيما يتصل بكل المواقف الاجتماعية فلا يبدو أن لديهم أى بديل آخر لو أنهم اختاروا أن يصنعوا ذلك .

إن طريقة التناول الإسلامية لابد بكل تأكيد أن تختلف عن طريقة تناول الدين في علم الاجتماع الغربي ، فالإسلام في نظر المسلمين جاء لنفع البشرية وكما قيل من قبل ، فإنه يفترض أن يكون القوة الأساسية الشاملة في المجتمع لإقامة النظم ، إن المجتمعات المسلمة ، حتى تلك التي تجاهر بالفصل بين الدين والدولة ، تمارس الدين ، وإن كانت الممارسة غير كاملة ، في كل جانب من جوانب حياة شعبها قوميا وعالميا ، وقد لا يكون في وسع علماء الاجتماع المسلمين وهم يتبعون علماء الاجتماع الغربيين أن يحلوا الإسلام كمذهب بل وربما يواجهون صعوبات مختلفة في تحليل المجتمعات الإسلامية . وقد يدفعهم اتباع الافتراضات الإسلامية التصورية إلى أن يهتموا بمعرفة درجة الخلاف بين الواقع والمثال : فإذا ما كان ذلك هو موضوع الاهتمام الأول من قبل عالم الاجتماع المسلم كما ينبغي ، فعليه أن يطور نموذجا إسلاميا « نمطيا مثاليا » يمكن بحسبه الحكم على كل المجتمعات الإسلامية وكذلك الأقليات الإسلامية فيما يختص بدرجة اتفاقهم مع المثال الإسلامي ، إن كل أنواع المقاييس — التاريخي والإحصائي ودراسة الحالة وملاحظة المشارك وحتى التجريب — يمكن أن تطبق في استخدام هذا النموذج ، وينبغي أن يكون الهدف توليد مواد مقارنة حتى نرى إلى أى حد يتعد المسلمون عن الإسلام اليوم .

وبعد ذلك ، يمكن لعالم الاجتماع المسلم أن يتساءل فيما يتصل بالغرض العام لعلم الاجتماع الغربي المتعلق بدور الدين بصفة عامة . مامدى صحة القول بأن الدين ليس إلا واحدا من النظم في المجتمعات الأخرى ؟ ألا يمكن أن يكون صحيحا أنه حتى في المجتمعات غير الإسلامية ، بما في ذلك المجتمعات المسيحية يؤدي الدين

دورا أكثر أهمية بكثير مما اعترف له به حتى الآن ؟ إن عددا كبيرا من الأمثلة التي تتحدى هذا الافتراض يمكن ضربها على الفور . فمثلا ، تقوم دولة إسرائيل على أساس من الدين (وهو شيء قد يجعل المسلم الصحيح الإيمان يصغر حسدا) . وفي كل المجتمعات الغربية والمسيحية الأخرى تقريبا يؤدي الإيمان عند تولي المناصب أو قبل الشهادة في المحاكم باسم الله (أو على الكتاب المقدس) ولقد أصبح أحد المسيحيين بالتعميد رئيسا لأمريكا ليس هذا فقط ، بل لقد نجح في تمزيق أسطورة الليبرالية في البلاد ، وهناك كثير من البلاد الغربية يحتل الدين فيها مكانة الدين الرسمي للدولة ، ولابد أن يكون هناك سبب ما لانتعاش التبشير بالإنجيل في أمريكا . حقيقة إن المسيحية وبعض الديانات لاتزود أتباعها بقواعد الحياة الاجتماعية الكاملة ، ولكن غالبية هذه الأديان لايدعو أنها تحد تصوراتها الذاتية الدينيه بحدود الكنائس والمعابد فقط ، وبالطبع قد يقول أحد علماء البنيوية الوظيفية إن تأثير الدين بوصفه نظاما اجتماعيا من شأنه أن يُحسّ في كل النظم الأخرى في المجتمع ، وعلى كل حال ، فإن درجة هذا التأثير واتجاهه يجب أن يقدر بواسطة البحث التجريبي .

إن البحث الاجتماعي الغربي لايزال حتى الآن يهتدى بافتراضات تنزل بالدين إلى مستوى أحد النظم الكثيرة في المجتمع وبسبب هذه الافتراضات لم يسمح البحث مطلقا بالنظر في التأثيرات الأعلى من النظم والأوسع للدين في المجتمع ، وقد كانت النتيجة تطور علم الاجتماع الديني الذي يعالج أشياء كثيرة مرتبة على الدين نظريا وعمليا ، إن ما نحتاجه هو استراتيجية للبحث تتحدى لا تتبع هذه الافتراضات الخاصة بالدين والمجتمع التي يعتقد في صحتها الآن .

لابد للمؤمنين بعلم الاجتماع الإسلامي أن يبدأوا مثل هذه البحوث كتوسيع لطريقة تناولهم ، وينبغي تطوير نماذج التأثيرات الدينية على أنها أنماط مثالية للمجتمعات ، توضع موضع الدراسة لقياس درجة اتفاق هذه المجتمعات مع تعاليم أديانها .

وباختصار ، على علماء الاجتماع الإسلامي أن يكونوا علماء اجتماع مقارنين في تحاليلهم الاجتماعية داخل المجتمع وبينه وبين غيره ، مع نظرة دينية صريحة ، لا نظرة مادية وعلمانية خالصة إلى المجتمع البشري . والنقطة الأساسية الثانية التي يفضل فيها

علم الاجتماع الإسلامى الاتجاهات السائدة فى علم الاجتماع المعاصر تأتى من خلال ما يمكن للمرء أن يسميه علم الاجتماع التطبيقى ، أو حسب عبارة « ليند » (١٩٣٩) المعرفة من أجل ماذا ؟

إن علماء الاجتماع — باستثناء القائلين بنظرية الصراع الذين لم يذهب أكثرهم بعد إلى ما وراء التحمس للمجتمع النموذجى الإشتراكى — يعانون من أزمة هوية فيما يتصل بهذا الموضوع المعين ، وتثير قضية تطبيق المعرفة الاجتماعية بالضرورة موضوع التمسك بالقيم ، ولقد فضل أكثر علماء الاجتماع الأمريكىين أن يظلوا محايدين بالنسبة للقيم ، بمعنى أنهم يرون أن مهمتهم أن يكونوا محايدين ويرون أنفسهم كفنيين أو باحثين علميين ليسوا فى حاجة إلى الاهتمام بالقيم التى ولدت دراساتهم أو بالمضامين الاجتماعية للنتائج ، وقد كانت الاستثناءات البارزة لهذا الوضع فى أمريكا « س . رايت ميلز » (١٩٥٩) و « هوارد بيكر » (١٩٦٧)

إن كثيرا من علماء الاجتماع يشغلون بمهام أخرى غير مجرد التدريس والبحث إنهم يسعون وراء العمل ويشغلون فى ميادين مختلفة كالصناعة والأعمال والتخطيط السياسى ، وقد يستخدمون معرفتهم بصفاتهم هذه ليحلوا مشاكل إدمان المخدرات والجريمة والشذوذ والازدحام السكاني وتخطيط المدن وتنظيم المدن وميادين أخرى ، بمثل هذه الصفات عمل علماء الاجتماع لا كمحللين اجتماعيين فقط بل كذلك كمخططين سياسيين وصانعى قرار ، وعلى أى حال ، فإن كيفية اتخاذ القرارات وكيفية محاولتهم حث الناس أن يبدأوا شكلا من أشكال العمل أو الإقلاع عنه فلم يجعل جزءا من علم الاجتماع بمعناه الصحيح ، ونتيجة لذلك فإن هذه الاستراتيجيات المطبقة لن تصبح جزءا من التدريب الأكاديمى للأجيال الجديدة من علماء الاجتماع فى الكليات .

إن عدد المجتمعات فى العالم الذى يمضى فى تحمل تكاليف علم أكاديمى لا يعد طلابه لتطبيقه إلا القليل . إن المتخرجين من الكليات من الأمريكىين مع تخصصهم قبل التخرج فى علم الاجتماع بدأوا يشعرون بعدم دقة العلم الذى تخصصوا فيه . لقد سبق علماء علم الإنسان إلى فهم هذه المشكلة خلال الحرب العالمية

الثانية حينما طوروا ما يسمى « حقبة النجاة » أيما كان فالشك وارد في قيمتها بالنسبة لجندى أمريكى يقاتل في أقطار غربية بعيدة ، وقد استُخدم علماء الاجتماع أيضا من قبل الحربة الأمريكية أثناء الحرب العالمية الثانية وبعدها . ولقد أعانتنا سلسلة « الجندى الأمريكى » التى ضمت علماء الاجتماع ذوى الشهرة من أمثال « صامويل ستوفر » و « روبرت ك . مورتون » وآخرين على أن نفهم أسباب الامتياز في الأداء من جانب الجندى الألماني والجندى اليابانى بالنسبة لمقابلهما الأمريكى ، وبالمثل أعطى علماء الاجتماع منحا هائلة لدراسة مشاكل الجندى الأمريكى في الحروب الأخيرة في كوريا وفيتنام ، وعلى أى حال فإن علماء الاجتماع هؤلاء لم يسهموا في تحسين معنويات الجندى ولم يستطيعوا المعاونة في تطوير استراتيجيات الحرب ، ومع ذلك فإن ما تمخضت عنه هذه الدراسات ذو قيمة من الناحية الأكاديمية إن ما يسمى بنظرية المراجع الجماعية هى إلى حد بعيد نتيجة لسلاسل الحرب العالمية الثانية في علم الاجتماع ، هذا وقد رصد لذلك منع بالغة السخاء وقد انتفع بها كثير من علماء الاجتماع وقد أصبح علم الاجتماع الحرى الآن ميدانا بسيطا ولكنه ينمو بسرعة في نطاق علم الاجتماع .

وبصفة عامة لم يكن هناك فرق كبير بين شخص بنوى وظيفى أو رمزى تفاعلى ، فقد كان التركيز في البحث دائما على تنمية المعرفة الفطرية لا على تحليل الاستراتيجيات التى كان يمكن أن تحرك هذه المعرفة من أجل حل المشاكل العملية ، ولا على تطويرها ، وفي الحقيقة لو أن « كوست » كان حيا الآن لتبرأ كثيرا من أتباعه أو ربما تبرأوا هم منه .

ومن جهة أخرى فإن عالم الاجتماع الإسلامى لابد أن يهتم بالقيم محكم منطق طريقة التناول التى يتبعها ، وبوصفه عالم اجتماع مقارن قد يجد مفارقات بين العمليات الاجتماعية الموجودة ذات الطبيعة الشاملة وذات الطبيعة المجهرية على السواء وبين المثل الإسلامية ، وعلى أى حال ، فإن مهمته تظل ناقصة إذا لم يوجه انتباهه إلى الاستراتيجيات العملية اللازمة لتضيق هذه الهوة على المستويين المجهرى والشامل ،

وباختصار فإن عالم الاجتماع الإسلامى بخلاف أى عالم اجتماع آخر فى العالم ، عليه أن يؤدى دوره فى التحليل والنقد وفى نفس الوقت وضع الاستراتيجية ، وهذا التحليل والنقد والتخطيط الاستراتيجى لابد أن يصبح جزءا لا يتجزأ من طريقة التناول الاجتماعية الإسلامية .

ملخص وخاتمة :

لقد كانت نقطة مناقشتى الرئيسية فى هذا البحث أن علم الاجتماع المعاصر كما يدرس الآن فى الجامعات الغربية لا يمكن أن يكون دقيقا فحسب بل إنه مضلل فى فهم الإسلام والمجتمعات الإسلامية . فبعد عرض موجز لطرق التناول الاجتماعية الرئيسية المعمول بها فى هذه الأيام أكدت أن الحاجة ماسة إلى طريقة جديدة — نظرية إسلامية — لا لتحليل المجتمعات المسلمة فقط بل كذلك لفهم الدور الأيديولوجى الذى يؤديه الدين فى المجتمعات الإنسانية عامة ، إننى لا أفضل أى منهج فى البحث على أى منهج آخر — كالتحليل التاريخى . البحث الاستعراضى ، دراسة الحالة ، الملاحظة المشاركة ، والتجريب — ولاشك أن طريقة البحث العامة فى النظرية الإسلامية لابد أن تكون مقارنة فى تصميمها للعالم حتى يمكن قياس درجة اختلاف المجتمعات الإسلامية عن النمط الإسلامى .

ولابد أن تكون النظرية الإسلامية فى جوهرها نقدية . إننى لا أستطيع أن أتصور أن مطبقا لهذه الطريقة يمكن أن يقف من القيم موقفا محايدا ، ولابد لصاحب النظرية من أن يكون ناقدا أى أن يناقش درجة الاختلاف بين المجتمع ومعتقداته من وجهة النظر التاريخية بمساعدة النتائج الإحصائية الناتجة عن الملاحظة المشاركة أو من خلال أى منهج بحث آخر يطبق .

وبالإضافة إلى ذلك فإن دور النظرية الإسلامية يظل ناقصا ما لم تتصور خطط مستقبلية على أساس النتائج السابقة ، إذن فعلى صاحب النظرية الإسلامية أن يضطلع بدور المخطط الاستراتيجى لكى يقدر أى جوانب المجتمع الإسلامى فى حاجة إلى أن يجذب نحو المثال الإسلامى .

وإذا أردنا أن نلخص مامر نقول : لابد للنظرية الإسلامية من أن تكون مقارنة . ولابد أن تكون نقدية ولابد أن تكون استراتيجية أى تهدف إلى التخطيط للمستقبل ، وعلى كل حال ، لا يتوقع من كل المتمسكين بهذه الطريقة أن يتخصصوا في كل هذه الجوانب ، فالتخصص في ميدان واحد يجب أن لا يكون عذرا لإهمال الميادين الأخرى ، والواقع أن الجوانب الثلاثة للنظرية الإسلامية يجب أن تقدم على أنها جوانب أساسية لمنهج الاجتماع في المدارس العليا على مستوى ما قبل التخرج ومستوى مابعده .

وهذه الطريقة بطبيعتها لابد أن تستمد أكثر قوتها من علماء الاجتماع والمخططين التربويين الآخرين في البلاد الإسلامية ، وعلى أى حال ، فلا بد أن تقدم الحكومة والمصادر الخاصة في الأعمال والصناعة عوناً قوياً مماثلاً ، فبدون المنح الكبيرة للبحث والتيسيرات المكتبية والكتابات الأصيلية والترجمات ومنح السفر ونشر الدوريات لا يتحقق هذا الحلم .

إننى أوصى . كخطوة أولى ، أن تبدأ الأقطار الإسلامية بإنشاء معاهد للدراسات الاجتماعية ملحقه بكل الجامعات أو بكبرياتها ، ويجب أن تمنح هذه المعاهد المنح والمسؤوليات لإنشاء مقررات في علم الاجتماع وبرامج البحث المقارن .

إن عددا كبيرا من علماء الاجتماع اليوم يعملون في البلاد الغربية وغيرها في ميادين متنوعة وينبغي أن يطلب مساعدتهم في تطوير مثل هذه البرامج . وينبغي تشجيعه على الانضمام إلى هذه المعاهد بصفة دائمة أو لفصول دراسية ، ومن المهم عقد اجتماعات دورية يقدم فيها علماء الاجتماع هؤلاء وغيرهم من المهتمين ، بنتائج أبحاثهم ويقدمون توصيات تتعلق بالتطورات المستقبلية للتدريس والبحث على السواء .

إن أكثر البلاد الإسلامية توجه قدرا كبيرا من الانتباه في هذه الأيام إلى قضايا التطور الاقتصادى والتكنولوجى ، ويجب أن نتأكد أن مثل هذه القضايا لا يمكن أن تحل في فراغ اجتماعى . وبالإضافة إلى ذلك ، يجب أن يكون الهدف الأساسى

بالنسبة لنا أن نطور مجتمعاتنا نحو الرخاء داخل الإطار الإسلامى ، ومن الخطورة
بمكان أن لا نضيق من الهوة التى تفصل بين العمليات الاجتماعية المتنوعة وبين المثال
الإسلامى . وفى معالجة هذه المشكلة سيؤدى علماء الاجتماع دورا خطيرا شريطة
تطبيق طريقة التناول الآتفة الذكر .

هوامش

- ١ — عن ابن خلدون أنظر مهدى (١٩٥٧) ، وكذلك لترجمة مقدمته إلى الانجليزية أنظر
رورنتال (١٩٥٨) .
- ٢ — لكلام مهدى عن هذه الطريقة أنظر : بارسونز (١٩٣٧ ، ١٩٥١)
- ٣ — نظرية « ماركس » تجميع بارز لأفكاره المستمدة من فلسفة عصره والدراسات التاريخية
فيه ويمكن العثور على أساسها فى أحسن حالاتها فى المخطوطات الاقتصادية والفلسفية لعام
١٨٤٤ ، وقد نشرت هذه المخطوطات لأول مرة سنة ١٩٣٢ . ولترجمتها الانجليزية أنظر بتمور
Bottomore (١٩٦٣) .
- ٤ — أنظر : ميد Mead (١٩٣٤) .
- ٥ — يصف القرآن الإسلام بأنه فطرة الله « وهو مافسر بـ « دين الفطرة » . إننى على علم هنا
بطريقة كثير من المسلمين فى تفسير هذا التعبير القرآنى وهى أن الإسلام يوافق طبيعة
الإنسان . وهذا التفسير يثير سؤالا مهما هو ما طبيعة الإنسان ؟ وليس هناك ما يمنع من
تفسير « دين الفطرة » بأنه القانون الطبيعى للتعامل الإنسانى ، وتفسيرى هذا لا يتفادى
الصعوبة السابقة فقط بل إنه يتفق مع طلب وهدف ما يعرف بأنه علم بأوسع معانيه .

مراجع

- Aron, Raymond, German Sociology, (The Free Press of Glenco :
Glenco, Illinois) 1964 .
- Bannister Gerald P., Revolution and Displacement : Indonesia After
Independence, (New York: The Social Science Academy) 1973 .
- Br Yunus, Ilyas, Distribution on Crime and Delinquency in Metropolitan
Karachi: An Ecological Analysis. Pakistan Institute of Urban Studies,
Monograph 15 : Karachi 1975 .
- Becker, Howard, "Whose Side are We On", Social Problems. Vol . 14,
pp . 239 - 47 1967 .

Bottomore, T.B. Karl Marx : Early Writings, (London : Watts and Co.) 1963 .

Burchard, Waldo W., "Role Conflicts of Military Chaplains", *American Sociologist Review*, 9 (October) 528 - 35, 1954 .

Connor Walt D., *Deviance in Soviet Society* (New York : Columbia University Press) 1972 .

Cuvilliar, A., *Ou va la Sociologie Francaise*, (Paris : Marcel Rivière) 1953 .

Direnzo, Gordon J., "Sociology in Italy Today", *International Review of Modern Sociology*, 2 (March) 33 - 38 1972 .

Gouldner, Alvin, *Coming Crisis of Western Sociology*, (New York : Basic Books) 1970 .

Hassan, Mohanmad, "Rural Urban Differentials in Crime : Egypt under Farouq and Nasser", *International Law Review*, Vol . 6, No . 2 (Fall) 120 - 27 1977 .

Hetcher, M., Review of I. Wallerstein's "The Modern World System", *Contemporary Sociology*, 4 (May) 217 - 22 1975 .

Hill, H., "Peripheral Capitalism : Beyond Dependency and Modernization", *The Australian and New Zealand Journal of Sciology*, . 11 (1) : 30 - 37 1975 .

Inkles, Alex, "Making Man Modern : On the Causes and Consequences of Individual Change in Six Developing Countries", *American Journal of Sociology* 75 (September) 208 - 25 1969 .

Inkles, Alex and D . Smith, *Becoming Modern : Individual Change in Six Developing countries* . Harvard University Press 1974 .

Kamarovsky, Mirra, *Women in the Modern World : Their Education and Their Dilemmas*, (Boston : Little Brown) 1953 .

Lynd, Robert S., *Knowledge for What* (Princeton : Princeton University Press) 1939 .

Mac Rea, Donald G., *Classics in Sociology*, (New York : Philosophical Library) 1958 .

Mannheim, Karl, *Essays in Sociology and Social Psychology* . (London : Routledge and Kegan Paul, Ltd .) 1953 .

Marsh, Robert M., *Comparative Sociology* . (New York : Harcourt, Brace and World, Inc.) 1967 .

Mead, George Herbert, *Mind, Self and Society* (Chicago : The University of Chicago Press) 1935 .

Mahdi, Mohsin, *Ibn Khaldun's Philosophy of History*, (London : George Allen and Unwin, Ltd .) 1957 .

Mills, C. Wright, *The Sociological Imagination* (New York : Oxford

University Press) 1959 .

Moore, Wilbert E., "The Singular and the Plural : The Social Significance of Industrialism Reconsidered", in Nancy Hammon (ed.) Social Science and the New Societies, Social Science Research Bureau, Michigan State University, East Lansing 1973 .

Moore, Wilbert E., "Modernization and Rationalization : Process and Restraints" in Manning Nash (ed.) Essays on Economic Development and Culture Change in Honor of Bert F. Hoselitz, Published as a supplement to Economic Development and Culture Change, V.25 1977 .

Parsons . Talcott . The Structure of Social Action, (Glenco : The Free Press) 1937 . The Social System (Glenco : The Free Press) 1951 .

Rosenthal, Franz. Ibn Khaldun : The Muqaddimah (New York, Pantheon Books) 1958 .

Turner. Bryan S . Weber and Islam (London : Routledge and Kegan Paul) 1974 .

Wallerstein, I., The Modern World System : Capitalist Agriculture and the Origin of World Economy in the Sixteenth Century(New York: Academic Press) 1975 .

الفصل الثالث

مفهوم إسلامي للتاريخ

بقلم
عبد الحميد صديقي

نبذة عن المؤلف :

ولد عبد الحميد صديقي في باكستان سنة ١٩٢٣ وحصل على الماجستير في الاقتصاد وعمل أستاذا للاقتصاد في الكلية الإسلامية في ججر أنوالا Gujranwalah ، وكان زميلا في أكاديمية البحوث الإسلامية في كراتشي وناشرا مشاركا لـ « ترجمان القرآن » في لاهور ، ومات سنة ١٩٧٨ . ومن بين أعماله المنشورة « حياة محمد » لاهور ١٩٦٩ « صحيح مسلم » (مترجم ومحقق) لاهور ١٩٧٤ « التفسير الفلسفي للتاريخ » لاهور ١٩٦٩ « دعوات الرسول » لاهور ١٩٦٨ و « النبوة في الإسلام » لاهور ١٩٦٨ .

ليس القرآن كتابا تاريخيا ولكنه حكم إلهي على التاريخ ، إن الأسلوب الرائع الذى ناقش به القرآن الكريم مختلف الجوانب لتقدم كثير من الأمم — نشأتها وتطورها وتدهورها وكذلك الأسباب الكامنة وراء هذه التغيرات ، لا نظير له فى الوثائق التاريخية فى العالم ، فبتأثير القرآن تعلم الإنسان أن يقدم الإجابة على السؤالين الأساسيين : « لماذا حدث ؟ » و « كيف حدث ؟ » وبدأ صراعه ضد مفهوم الصدفة بوصفها قوة محركة للتغير فى الوجود وحاول أن يكتشف القانون المتحكم الذى يسميه الإنسان « صدفة » وهو التعبير الذى أطلق عليه ، وهكذا فإن الانتقال من مجرد رواية الأحداث إلى تفسيرها عقليا وإيجاد الترابط المنطقي فى تسجيلها ، كل هذه التطورات فى التاريخ الإنسانى ترجع إلى القرآن الكريم . إن رواية الكتاب الإلهي لأحداث الماضى على سبيل العبرة ترجع إلى أن الأحداث التى تقع فى الماضى والحاضر لها علاقات ذات معنى تربط ما بينها ، أو بعبارة أخرى لها قانون مشترك يعمل من ورائها ، وكما لا يوجد تغير فى قوانين الطبيعة والظواهر الطبيعية لعصرنا ، تحكمها نفس هذه القوانين التى حكمتها فى الماضى فكذلك الحال بالنسبة للجنس البشرى ومشاكله .

إن أحزان الناس فى العصور الماضية ومسراتهم ومشاكلهم السياسية والمنزلية كانت على أكثر الاحتمالات هى نفس مالدينا لأن التكوين النفسى بكل بنى البشر واحد ، إن النظرة الإسلامية إلى التاريخ نظرة كلية ، لا ترتبط بزمان ولا بمكان . إنها لا تفحص دور الإنسانية برمتها فى موقفها من الحقيقة والصواب . وبالإضافة إلى ذلك ، فإن القرآن والسنة قد رفعنا من دور الإنسان بوصفه كائنا حرا يعمل فى حدود معينة ، إن فلاسفة عصرنا الحاضر ومؤرخيه قد أسرفوا فى تأكيد العمليات العميقة غير الشخصية وغير الواعية التى تحكم التغيرات الاجتماعية وبناء على ذلك مالوا إلى التقليل من أهمية قوة الأفكار والمثل إذ أنهم أنكروا هذه القوة إنكارا باتا إن التعقيدات التى جعلت من الصعب عليهم أن يؤكدوا قانون التغير الاجتماعى قوت أيضا من انطباعهم الخاطيء بأن الإنسان ليست له حرية تشكيل تاريخه ، فبتأثير هذا الانطباع الزائف نشأ كثير من نظريات التغير الاجتماعى ، لقد نظر فلاسفة مثل « شبينجلر » إلى الثقافة ، التى هى اسم آخر للمحيط الذى

يصنعه الإنسان ، على أنها بناء عضوى محكوم بقانونى الحياة والموت البيولوجيين ، وفى هُوسه فى سبيل انتزاع العنصر الشخصى من التاريخ وضع يده على المظاهر الخارجية ليبنى عليها افتراضه ، ولكنه أهمل القوة الإنسانية الداخلية المسيطرة التى تعمل من ورائها .

وأيا كان اختلاف وجهات النظر الذى يمكن أن يوجد بين « شبنجلر » و « هيجل » فإنهما يقيمان مذهبهما الفلسفيين على فرض مشترك وهو أن ليس للإنسان ولا للمثل أى دور حاسم يقومان به فى التاريخ ، فكما يقول « هيجل » إن كل مأساة الحياة هى تكشف روح العالم من خلال التطور الجدلى ، فقد يقوم الناس بصراع فى سبيل المثل العليا ولكن كل ألوان نشاطهم موجة إلى الغاية التى يوجهون إليها بواسطة روح العالم .

إن فلسفة التاريخ كما عرضها « هيجل » تثير سؤالا عما إذا كان يمكن لفلسفة قائمة على هذا التصور أن يقبلها العقل الخلقى ، إنه لم يستطع أن يقدم إجابة لهذا السؤال وحاد عن الموضوع بقوله إن الوحدة الأخلاقية ليست فردا منعزلا بل بناء عضوى أخلاقى فى الدولة والمجتمع الذى نشأ فيه وإن دعاوى الثانى ينبغى أن تقدم على دعاوى الأول — إن وجوب أن يغمس الفرد نفسه فى المجتمع وأن يفنى من أجل صالح المجموع لا تدفع « هيجل » بالتطرف الخلقى . ففى جدليات « هيجل » أن كل الشرور التى ارتكبت عبر التاريخ تجد لها مسوغا لأن « ما هو موجود هو وحده الحقيقى » وبهذه الصفة فإن السلطة بوصفها قوة حيوانية خالصة ألّهت ، واتجه الناس إليها بالعبادة ، فى حين أن الفرد « قمة الخليقة وأكرمها » فقد هويته كلية (وبعبارة أخرى ، أصبحت روح الإنسان وتطلعاتها إلى الخلود وحرية الإرادة كلمات لا معنى لها ، وقد دُرب بنو البشر على أن لا يكونوا فضلاء من الناحية الخلقية ، بل على أن يثبتوا أنهم تروس نافعة فى جهاز المجتمع المعقد ، وقد فقد الإنسان كل صلة بخالقة وبهذا حرم نفسه من القيم العليا للحياة .

لقد جرد « ماركس » فلسفة « هيجل » من روحها الصوفية ولكنه استبقى العملية الجدلية للتغير الاجتماعى وبينما أحل أنماط الإنتاج محل روح العالم ، أكد أن

المنحكم فى التغير الاجتماعى لم يكن لىوجد فى الاقطار والمثل ، بل فى تغيرات هذه الأنماط . ومن ثم فإن الانتقال من مرحلة من مراحل التطور الاجتماعى إلى مرحلة أخرى ، لا يتم نتيجة لمقتضيات مبادئ عقلية جديدة أو مفاهيم جديدة بعيدة عن الحقيقة والعدل ، لأن كل ذلك ينتمى إلى البنية العليا وما يضافى عليه القبول هو أن التغيرات فى قوى الإنتاج تخلق بنية تجعله يبدو التعبير الطبيعى عما انتهى الناس إلى الرغبة فيه ، إن المادية التاريخية لما ركس تتجه إلى رؤية قادة الفكر والعمل على أنهم مجرد حمالين للقوى الاجتماعية التى هى اقتصادية فى نهاية الأمر ، تلك هى الطريقة التى تنفى بها النظرية الماركسية كل الطموحات العليا فى الإنسان واضعة إياه فى موضع القشة الضعيفة فى مواجهة إعصار القوى الاقتصادية ، لقد حث المجتمع على أن يكتب بوحشية الذاتية الفردية بمساعدة الذاتية الجماعية حتى يثور الإنسان ضد ضميره الأخلاقى ، وضد الحقيقة والعدل وضد رب الوجود .

لقد وسع « أرنولد توينبى » من الأساس الفلسفى للتاريخ بنظره إلى الحضارات على أنها الوحدات الحقيقية للتاريخ ، وليست قاصرة من خلال طريقة التناول التقليدية ، على أنها من عمل المجتمع أو الأمة ، ولقد حاول أن يؤكد حقيقة الإبداع عند الإنسان ولكن لجوءه المتكرر إلى إيقاع « التحدى والاستجابة » الذى يفرض نفسه على ميدان العمل من أوله إلى آخره « ليس إلا محاولة لإلقاء حديد قانون القدر فى أعراض العقيدة البالية » كما يقول بعض الفلاسفة .

إن فلاسفة التاريخ من الغربيين يتفقون رغم الاختلافات الصارخة بينهم فى الآراء على النقاط التالية :

- (أ) إن الذات الإنسانية محدودة بالزمان والمكان وليست لها حرية إرادة .
- (ب) إن الجماعى غير الشخصى هو وحده الحقيقى والوجود المستقل للفرد وهم من الأوهام .
- (ج) إن مصير الإنسان تشكله القوى الاجتماعيه من أوله إلى آخره وليس كيانه الداخلى .
- (د) ليست هناك حقيقة خالدة ، ولا مستوى موضوعى للأخلاق والعدل ، وكل

هذه المفاهيم نسبية إلى الزمان والمكان ، وعلى ذلك فليس هناك قانون ولا أمر يمكن أن يعتقد كلياً في صحته .

ويقدم الإسلام وجهة نظر مخالفة لهذه النقاط الأساسية ، فوجود الإنسان المادى محدود بالزمان والمكان ، وليس ذاته التى بها جعل خليفة لله فى الأرض ، لقد منح شخصية حرة ، بها حمل مسئوليات أخلاقية فيما يتصل بأفكاره وأعماله ، والالتزام الخلقى ، وهذا أساسى فى الإسلام ، ويفترض سلفاً الحرية والقدرة على الاختيار والانتخاب والقبول والرفض ، وحيث لا تكون حرية لا يمكن أن يكون هناك التزام أخلاقى ، لأنه السلوك الأخلاقى ينطبق على تلك الأنماط من العمل التى يتمتع الإنسان فيما يتصل بها بحرية الاختيار دون غيرها ، والعمل الناتج عن الضغط الخارجى لا يوجد فيه إحساس بالالتزام الأخلاقى لإزاءه ، إننا نقدر أعمال الإنسان الصالحة لأننا ببساطه نشعر بأنه لو اختار العكس لسلك الطريق المضاد .

- « وقال الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر » (٢٩/ ١٨)
« إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج نبتليه فجعلناه سميماً بصيراً إنا هديناه السبيل إما شاكراً وإما كفوراً » (٣٢/ ٧٦)
« وأن ليس للإنسان إلا ما سعى » (٣٩/ ٥٣)
« إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم » (٨/ ٥٤ : ١٣/ ١١)

وبحسب القرآن ، ليس عمل الإنسان كشفاً لروح العالم ولا هو محكوم بأنماط الإنتاج التى يعيش فيها الإنسان بذاته هو .

ومرة أخرى يرفض القرآن وترفض السنة التى تذهب إلى أن الجماعى غير الشخصى وهو وحده الحقيقى ، وأن وجود الفرد منعزلاً وهم من الأوهام ، كل شىء حقيقى كما يقول القرآن وهناك حكمة إلهية وراء خلقه وينصح الإنسان بأن يعى هذه الحقيقة وهى « أن كل موجود إنما وجد لحكمة خاصة به ولم يخلق عبثاً » (انظر ١٩١/ ٣)

« وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما لالعين — ما خلقناهما إلا بالحق ولكن أكثرهم لا يعلمون » (٤٤ / ٣٨ — ٣٩)

لقد خلق الإنسان كائنا اجتماعيا بمعنى أن تفواه ووعيه بالله يمكن أن يحقق إمكانياتهما كاملة في المجتمع ، إن كون الإنسان موجود لمجرد النفع المادي لمجتمعه أو أن حياته ليس لها معنى إلا حين يصبح مجرد ترس في الماكينة الضخمة للمجتمع خطأ ، ولو أننا آمننا بأن الفرد لا يوجد إلا من أجل المجتمع فإن علينا أن نستنتج أن الشيء العام ذو المغزى في الحياة ليس التطور الروحي للنفوس بل التطور الاجتماعي للمجتمعات ، هذه القضية التي يقوم عليها الوضع الاجتماعي في كثير من الأمم تنحط بالإنسان وتتهب منه كرامته التي أكرمها الله بها ، إن معاملة الفرد على أنه حركة لا إرادية في أيدي المجتمع الشديدة ، إنكار للعلاقة الشخصية بينه وبين الله ، واستبدال عبادة المجتمع بعبادة الله تعالى .

إن نظرة الإسلام إلى العلاقة بين الإنسان وبين الله تعالى أن الإنسان قائم في حضرة الله بوصفه فردا وبهذه الصفة سوف يكون عليه أن يبين أسباب عمله يوم الحساب ، وسيقال له : « أقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا » . « من اهتدى فإنما يهتدى لنفسه ، ومن ضل فإنما يضل عليها ولا تزر وازرة وزر أخرى » . (١٧ / ١٤ — ١٥)

« ولقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم أول مرة » (٩٤ / ٦)

إن علاقات الإنسان بالله تقوم أساسا على صفة الإنسان الفردية ، ولكن الإسلام يؤكد نقطة أن هذه العلاقة ينبغي أن تبرز نفسها إلى الخارج في نظام اجتماعي عادل متحرر من كل أشكال التسلط والفهر ولاشك أن تقوى الإنسان الدينية تمثل موقفه الفردي ، ولكن هذا الموقف يجب أن يجد التعبير عنه في كيان اجتماعي صحي لا يوجد فيه ظلم إلى أي أحد ، وهذا يعني أن النجاة التي يطمح إليها المسلم يمكن أن تحصل حين يعبد الطريق لنجاة إخوانه من بنى البشر بل لنجاة

الجنس البشرى كله ، إن مستويات القيم والمهام التى يتعلمها فى توجهه الدينى يجب الاعتراف بها كضرورة لا مهرب منها وأنها واجبات لا بالنسبة له وحده بل للإنسانية كلها ، ولقد وضحت هذه الحقيقة توضيحا جميلا فى أقوال الرسول الكريم صلوات الله وسلامه عليه .

روى عن عائشة رضى الله عنها أن رسول الله ﷺ قال مرة ما معناه سيغزو جيش الكعبة حتى إذا كانوا بالبيضاء ، خسف بأولهم وآخرهم ، فقالت عائشة رضى الله عنها يخسف بأولهم وآخرهم فما بال من بينهم فقال ﷺ يخسف بأولهم وآخرهم ثم يبعثون يوم القيامة على نياتهم (متفق عليه) .

وهكذا فإن الله تعالى سيحاسب بنى البشر يوم القيامة بوصفهم أفرادا ولكن على أنهم أعضاء فى مجتمع فى هذه الدنيا ، فيثيبهم على أعمالهم الصالحة وسيعاقبهم على أعمالهم السيئة فى الحياة الآخرة بحسب سلوكهم الفردى ولكنه سينعم عليهم بالرحمة أو ينزل بهم العقاب جماعيا فى هذا العالم المادى .

ومن ثم فإن وعى المسلم بنفسه ينطوى على صفة إيجابية واجتماعية أيضا ، ويعنى هذا أن كل ما يعقله المسلم فى الحياة له قيمة فى التاريخ ويمكن الحكم على قيمته بما أتبع من نمط للرجولة وما حقق من خير لأكبر عدد من الناس ، وهذا هو السبب فى أن تأكيدا كبيرا جدا قد وضع على تأمل تجارب البشرية فى الماضى والحاضر ، وعلى أن ننظر لأنفسنا بوصفنا أفرادا وبوصفنا أعضاء فى الأمة الإسلامية وهى النظرة الأخلاقية والاجتماعية التى أدت إلى نهضة البشرية وكذلك التحلل الخلقى الذى تسبب فى انهيارها .

« قد خلت من قبلكم سنن فسيروا فى الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين » (١٣٧ / ٣)

« ألم يروا كم أهلكنا من قبلهم من قرن مكناهم فى الأرض ما لم يُمكن لكم وأرسلنا السماء عليهم مدرارا وجعلنا الأنهار تجري من تحتهم فأهلكناهم بذنوبهم وأنشأنا من بعدهم قرناً آخرين » (٦ / ٦)

« وكم أهلكنا قبلهم من قرن هم أحسن أثاثا ورثيا ، قل من كان في الضلالة فليمدد له الرحمن مدا حتى إذا رأوا ما يوعدون إما العذاب وإما الساعة فسيعلمون من هو شر مكانا وأضعف جندا » (١٩ / ٧٤ — ٧٥)

ويعظ الاسلام المسلم بأن لا يقف من الظواهر الخارجية لما يحدث في الحياة الإنسانية موقفا سلبيا بل عليه أن يدرس التيارات الكلية للمثل والدوافع التي شكلت هذه الأحداث ، أن الإشارات والروايات التاريخية للماضي قدمت في القرآن الكريم لا تملأ فراغات في معرفتنا بالحقائق بقدر ما قدمت لتنظم هذه المعرفة ونعممها ولنستخرج العبرة منها ، ويعالج القرآن الكريم أحداث الماضي لا بغرض بعثها في ذاكرتنا بل لجعلها ذات معنى وفائدة لنا ، إنه يختار الأحداث ذات المغزى ويفسرهما في ضوء القانون الأخلاقي ، ثم يقومها بحسب الأحكام الخلقية ، وفي كل عملية الاختيار والتفسير والتقوم للوقائع يقدم الأجوبة للأسئلة الخطيرة ذات المغزى ويفسرهما في ضوء القانون الأخلاقي ثم يقومها بحسب الأحكام الخلقية وفي كل عملية الاختيار والتفسير والتقوم للوقائع يقدم الأجوبة للأسئلة الخطيرة المتصلة بمصير الإنسانية .

إن موقف الإسلام من المعرفة التاريخية له مغزى كبير في الفهم الإنساني . فقد أبان المؤرخون المسلمون عن دقة بالغة في عرض مسيرة التطور البشري ولكنهم حاولوا أن يتحكموا في أصلها وفي غايتها على السواء ، ويمكن أن يتضح ذلك من واقعة أن التاريخ العالمي المشهور لابن خلدون يحمل عنوان « كتاب العبر » . ، والعبر هنا هي المفتاح الرئيسي الذي يكشف عن الفكرة الخفية التي درس المسلمون التاريخ من أجلها .

لقد حثنا القرآن الكريم والحديث الشريف على أن نستعرض أحداث الماضي ، ماروي منها وما شوهد ، بغرض أن توقظ في نفوسنا حسا أخلاقيا قويا وتزيد من قدرتنا على أن نعمل كما أمرنا الله . إن الغرض من هذا أن نتغلغل في سلسلة الأحداث التي لا تعنى شيئا لنكتشف سنة الخالق الباقيه وإرادته ، ونذكر أن كل الحياة والأحداث نتيجة علمه وقدرته الشاملين ، وما لم يكن المرء على توافق روحي مع

مقتضيات هذه القوة فلن يكون في وسعه الوفاء بالحكمة الإلهية التي أرسل من أجلها إلى هذا العالم .

والواقع أن هذا الشعور وهذا الإدراك قد أيقظا في الإنسان التشوق إلى قيم أخلاقية دائمة في الحياة ، فبغير وجود مثل هذه المستويات المطلقة للتقويم الأخلاقي لا يستطيع أن يحكم لنفسه على ما إذا كانت أهدافه وأعماله متفقة مع مقتضيات الإرادة الإلهية أم لا ، وفي غيبة مثل هذه المستويات الخالدة يفقد مفهوم الالتزام الخلقى كل مظاهر الدقة فيه ويصبح في خدمة النفعية فيفسر على أساس من التحكم بحسب الحاجات الشخصية أو الجماعية وعلى أساس المقتضيات المتغيرة للزمن والبنية الاقتصادية .

ويقول القرآن الكريم بوضوح إن قوانين الدين كلية وغير قابلة للتغير كقوانين الطبيعة سواء بسواء ، إنها حقائق الحياة الموضوعية ليست عرضة للتغيرات الفانية في بيئة الإنسان .

« شرع لكم من الدين ما وصّى به نوحا والذي أوحينا إليك وما وصّينا به إبراهيم وموسى وعيسى » (١٣/ ٤٢) .

وهكذا فبالنسبة للمسلم ليس دينه جانبا عابرا من جوانب التاريخ بل النبع الأصيل للأخلاق والالتزام بها وللقانون والسياسة والاقتصاد وما وراء الطبيعة ألف كل تطلعاته وطموحاته في كل عصر وتحت كل الظروف .

وكما يقول القرآن لا يكشف الله عن نفسه تاريخيا كما يعتقد الغربيون ، ولا سبيل إلى إنكار الواقع وهو أن الحكمة اقتضت أن يكرم الله قوما في زمن من الأزمان وأن يحرمهم هذا التكريم في زمن آخر ، وهذا الصعود وهذا الهبوط في الحظ الحسن والحظ السيئ للناس إنما هو بمقتضى حكمة إلهية ، جاء في القرآن الكريم :

« إن يمسسكم قرح فقد مس القوم قرح مثله وتلك الأيام نداؤها بين الناس وليعلم الله الذين آمنوا ويتخذ منكم شهداء والله لا يحب الظالمين » (١٤٠/ ٣)

إن استخدام الأحداث التاريخيه بمثابة تحذير من أنماط معينة من العمل وموعظة لسلوك سبيل معين في الحياة ليس مفهوما جديدا كل الجدة أوجده الإسلام ، ففي كل الكتب المنزله إشارات من هذا النوع ولكن الطريقة التي طبق بها المؤرخون المسلمون من الموضوعية والضبط في رواية الأحداث وعمقوا من جوانبها الأخلاقية هي تطور إسلامي خالص ، وتقدم لنا كتب ابن خلدون مثالا يدعو للغبطة لهذه الطريقه العلميه الأخلاقية لتناول التاريخ .

ولقد أعطى الإسلام للعالم أيضا المبادئ الأساسية للنقد التاريخي ، والمعرفة الدقيقة المختصة بالوقائع تعتمد آخر الأمر على أولئك الذين يردونها . وهكذا فإن المبدأ الأول للنقد التاريخي هو أن الطبيعة الشخصية للراوى عامل مهم في الحكم على شهادته .

« يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا » (٦ / ٤٩)

من تطبيق المبدأ المتضمن في هذه الآية على رواية حديث رسول الله ﷺ نشأ بالتدريج قواعد النقد التاريخي ، أما بالنسبة للدروس الأخلاقية المستفادة من الأحداث والمستخدمه بمثابة تحذيرات للمستقبل فإن إسهام المسلمين لا نظير له في هذا الشأن .

إن نمو الحس التاريخي في الإسلام موضوع جذاب ، فبهذا الحس حاول الباحثون المسلمون أن يلاحظوا سنن الله لا في الطبيعة فحسب بل في التاريخ أيضا ، وجعلوا منه منفذا لفهم الحقيقة النهائية .



الفصل الرابع

صبغ علم النفس بالصبغة الإسلامية

بقلم
د . عبد الحميد الهاشمي

نبذة عن المؤلف :

ولد عبد الحميد الهاشمي في دمشق سنة ١٩٢٢ ، وهو سورى الجنسية وعمل رئيسا لقسم علم النفس بكلية التربية — جامعة الملك عبد العزيز ، وكان قبل ذلك مندوبا ثقافيا وعضوا بمجلس جامعة الملك عبد العزيز ، وحصل على الدكتوراه في علم النفس من جامعة كراتشي بباكستان ، ومن مؤلفاته المنشورة « علم النفس التشكيلي : أسسه وتطبيقاته من المولد حتى الشيخوخة » و « الفروق الفردية » : دراسة تحليلية تطبيقية في ميدان التربية وعلم الاجتماع ، وقد نشر أيضا خمس مقالات منها « التربية والقراءة » ، و « حى بن يقظان » ، و « فرويد وآثار التخدير » . وهو عضو في الجمعية الأمريكية لعلم النفس بواشنطن ، وشارك في المؤتمر الأول لتدريب المعلمين وأسهم في مجلس مركز البحوث النفسية والتربوية ، وكان مسعولا عن أمانة مجلس الدراسات العليا في كلية التربية ، ويجيد العربية والإنجليزية والفرنسية .

١ - العلم وتطوراته الأولى :

يناقش علم النفس دعاوى ربما تشكل أول المحاولات العلمية للإنسان على هذه الأرض أن يفهم نفسه والتغيرات المختلفة التى يمر بها : حينما يحس بالفرح أو بالحزن أو القناعة أو الغيرة أو الإيثار حينما يتذكر أو ينسى ، يحب الآخرين أو يكرهم وحينما يحاول أن يكتشف حقائق الآخرين من بنى البشر فى غضبهم أو فرحهم أو نسيانهم أو تذكرهم .

وعلى أى حال ، فبالرغم من أصوله القديمة فإن علم النفس علم حديث نسبيا ، حديث فى مناهجه وبخاصة فى استخدامه للوسائل العلمية الأكثر موضوعية وقابلية للتطبيق بدقة واطراد خاصة فى هذا الربع الأخير من القرن العشرين (١) .

وفى أثناء تاريخ نشأته وتطوره غير علم النفس من ميادين اهتمامه وعدل فيه نتيجة لجهود سلسلة طويلة من علماء النفس القدماء والحديثين ، ويحاول هذا العلم فى الوقت الحاضر أن يملأ ميدانه الواسع ، وأن يبين حدوده وأن يزيد من معلوماته عن النفس الإنسانية ، إنه يؤكد فى نفس الوقت وبصراحة علمية ، أنه لا يزال فى بداية فهمه لسلوك الإنسان فى أبعاده المختلفة ، وأن قادرا كبيرا لا يزال أمامه للملاحظة والاكتشاف والدراسة والفحص والتطبيق ، ومع أخذ ذلك فى الاعتبار فإن هذه الدراسة ستسير على الخطوط العريضة الواضحة التالية :

(أ) عرض عام لتطور ميدان علم النفس وحدوده ، مع الاهتمام بمعرفة ما إذا كان علماء النفس قد غطوا كل ميادين بحثهم أو أن آفاقا جديدة لا تزال أمامهم تتطلب مزيداً من البحث والمعرفة مع استعراض لأهم المشاكل التى تواجه علم النفس الحديث .

(ب) محاولة معرفة موقف الإسلام من الدراسات النفسية وما إذا كان هذا الموقف سلبيا أو إيجابيا غير مستحسن أو محايد أو مؤيد .

وعلم النفس المعاصر كما هو موجود فى الشرق والغرب قائم على مبدأ أساسى

يتقبل على أنه قضية مسلمة ، هذا المبدأ هو أن الإنسان في بئانه النفسى محكوم كلياً ببنائه الفيزيقي العضوى المادى ، وبناء على ذلك فسلوك الكائن البشرى محكوم بمسألة فيزيقية جوهرها باعث مادى واستجابة فيزيقية ، لقد شكل الإنسان حياته بطريقة معينة تحقق غاياته المادية أى صحته ورنائه ، وهذا الاتجاه الغالب فى علم النفس يكشف عن نفسه بدرجات مختلفة ، وبطرق مختلفة ، وعبارات مختلفة ، فى أعمال أكثر علماء النفس فى هذا القرن ، والقرن الماضى أيضاً ، ولقد طغت على الميدان حركتان منفصلتان : المفهوم الروسى فى الشرق والمفهوم الأمريكى فى الغرب .

والمفهوم الروسى يمثلته « إيفان بتروفيتش بافلوف (١٨٤٩ — ١٩٢٨) طبيب تخصصى فى فيزيقية الهضم و « فلاديمير بختريف » (١٨٥٧ — ١٩٢٧) طبيب فى الأعصاب ، فقد ادعيا أن ما يسمى « الفعل الإنعكاسى المتصل » أو « المكيف » يسيطر على الحياة النفسية للكائن البشرى وأهملا كل العوامل الأخرى كالوعى والبواعث اللاواعية والإرادة ، وبناء على المفهوم البيولوجى العضوى تقوم الحياة النفسية للإنسان على المنح بوظيفتيه .

(أ) وظيفة الحس التى تتكون من بواعث جزئية عن الحركات الفيزيكية التى يتعرض لها الكائن الإنسانى بصفة دائمة ، وهكذا يشبه المنح جهاز استقبال .

(ب) وظيفة ديناميكية تتكون من السيطرة على الحركات الإنعكاسية المكيفة . ويقع هذا التكيف فى السائل السنجالى للجهاز الهضمى .

إن هذا المفهوم الفيزيقي الخالص للنفس الإنسانية يهمل كل العوامل الأخرى كالشعور والدوافع والميراث النوعى أو الفردى ، وأقل ما يقال إن هذا المفهوم مجرد الإنسان من الخصائص الرئيسية التى تميزه عن الكائنات الحية الأخرى : كالرغبة والإرادة الحرة وحرية الاختيار والإحساس بالمسئولية ، إن الحتمية النفسية البيولوجية تسيطر على علم النفس الحيوانى ، ولكنها محدودة فى الحياة النفسية الإنسانية ، إن خطأ مثل هذا المفهوم العضوى الخالص للنفس الإنسانية يكمن فى تقديم تفسير

واحد للجوانب المتعددة للحياة النفسية،^(٢) لقد تأثر المفهوم النفسى الروسى فيما بعد بفلسفة « كارل ماركس » — المادية الجدلية — حينما أدخلت هذه الفلسفة العوامل الاقتصادية المادية مع العوامل البيولوجية على دراسة النفس الإنسانى كما بين ذلك بوضوح ك. ق. « كورنيلور » (المولود سنة ١٨٧٩ م) مدير معهد علم النفس التطبيقى فى جامعة موسكو .^(٣)

وقد ميز الاتجاه الغربى بصفة عامة والأمريكى بصفة خاصة مفهوم مادى طبيعى آخر الذى يعرف علم النفس بأنه علم طبيعى يعالج السلوك الحركى الظاهر . ولا يفترضه أن الحياة النفسية تتكون من السلوك والسلوك يجمع فى صيغة « الدافع — الاستجابة » أو ، د — أ ، فإنه يسمى نفسه « علم السلوك » ويمثل هذا المفهوم أحسن تمثيل « جون برود واتسون » (١٨٧٨ — ١٩٥٨ م) الذى أنكر وجود الوعى واللا وعى أو الدوافع التلقائية التى تختفى فى أعماق النفس الإنسانى ، ولقد جذب هذا المفهوم فى البدايه إنتباه علماء النفس ببعض إنجازاته المحدودة ولكنه واجه المصاعب حين حاول أن يفسر الإحساس والذاكرة والتذكر والتفكير ، ويمكن على سبيل المثال أن نلمس تفاهة هذا التجسيد فى تفسيره للذاكرة الذى يصفها بأنها جزئيا الاستجابات العامة من جانب الفرد وجزئيا الشعور بالسرور أو المعاناة كل هذا ينشأ بسبب مثير حسى فى الأعضاء التناسلية والأعضاء الجنسية الأخرى فى الجسم . وتفسير التفكير حسب هذا المفهوم أكثر إغراقا فى العبث ، فهو ينظر إلى التفكير على أنه حديث داخلى يتذبذب فيه الجبلان الصوتيان وأعضاء الكلام الأخرى ، ولقد نقض كثير من علماء النفس هذا الاتجاه المادى الخالص ، فقد نقد « جون ديوى » (١٨٥٩ — ١٩٥٢) رائد مدرسة علم النفس الوظيفى فكرة الإنعكاس وأكد القدرات النفسية (الطاقات) رافضا جعلها مجرد مثير — استجابة .

وأخيرا ظهر مفهوم الكبت الجنسى كمحور للدراسات النفسية الإنسانى فى أوروبا كما كان يقوم بها « سيجموند فرويد » (١٨٥٦ — ١٩٣٩) قبيل نهاية القرن الماضى وأوائل القرن العشرين ، أسس « فرويد » التحليل النفسى على أساس نظرية الكبت الجنسى وأفكار أخرى متصلة بها التى يعد من أهمها النشاط الجنسى واللاوعى

والإعلاء وعقدة أوديب ونظرية ليبيدو وعقدة الكيترا ، ويمكن تلخيص كل الأفكار التى يقوم عليها هذا المفهوم فى كلمات ثلاث : جنسية الطفولة المكبوتة ، فناء على هذا المفهوم ترتكز الحياة النفسية على مبدأ المتعة سواء كانت وسيلة أو غاية ، وقد لقى هذا المفهوم نجاحا سريعا ، ولكن بعد فترة من الزمن وجهت إليه انتقادات علمية خطيرة .

وأحد هذه الانتقادات هى أن هذا المفهوم يصوغ نظريات ثم يحاول أن يجد لها أساسا من التجربة من خلال التحليل ، وأخيرا يوضح هذه النظريات بأمثلة مستمدة من توارىخ مرضية ، وبالإضافة إلى ذلك يحاول أن يفسر الحياة النفسية بتفسير جزئى ومن جانب واحد أى بالدافع الجنسى ، والواقع أن اللجوء إلى هذا المفهوم — يعكس خصائص المجتمع الأوربى ومظاهر الشذوذ فيه وبخاصة تحلله الجنسى الواسع النطاق ، كما يعكس أيضا قيم اليهود الأوربيين .

إن كثيرا من علماء النفس المعاصرين ، قد تعهدوا بنقض هذا المفهوم ، وأكثر هؤلاء تقيدا بالبحث العلمى ومستوياته « الفريد أولر » (١٨٧٠ — ١٩٣٧) .

٢ — مشكلة الدراسات النفسية المزمنة :

إن التطور التاريخى لعلم النفس — الملخص باختصار آنفا — كان عاملا أساسيا فى ظهور المفاهيم الكثيرة التى تقدم شرحها ، فمنذ أكثر من ألف عام مضت بدأت الدراسات النفسية بتأملات عن النفس ، وبعد قرون انتقل علم النفس من البحث فى طبيعة الروح إلى دراسة النفس والحقيقة الكامنة وراءها ، ومن ثم انتقل إلى العمليات العقلية ، وبعد ذلك أيضا ركز على المشاعر والأحاسيس ، وأخيرا انتقل إلى دراسة الوعى واللاوعى ، واليوم يتجه انتباهه تقريبا إلى السلوك .

إن تطور علم النفس وانتقال مركز اهتمامه يوضحها توضيحا حسنا مايلي :

١ — المرحلة الأولى الروح .

٢ — المرحلة الثانية النفس .

٣ — المرحلة الثالثة العقل .

٤ — المرحلة الرابعة المشاعر والحس .

٥ — المرحلة الخامسة العقل الواعى والعقل الباطن .

٦ — المرحلة السادسة السلوك .

يقول « وردزورث » فى شرح تطور هذه المفاهيم « لقد فقد علم النفس أول الأمر روحه ثم عقله ثم مشاعره ثم عقله الواعى ثم عقله الباطن ، ولم يبق له الآن إلا سلوكه الظاهر . ، ومن الممكن أن يكون هذا التطور مجرد انعكاس للخلفية الثقافية السائدة لدى علماء النفس الغربيين ، فقد سادت أول الأمر الثقافة المسيحية ثم ضعفت لأن الكنيسة التى احتكرتها قاومت التقدم العلمى ، وبعد ذلك كان للثورة الصناعية والثقافة المادية تأثير بعيد المدى ، وكان هناك أيضا تأثير العلمانية الأوربية ، وعلى أى حال فإن ظهور هذه المفاهيم ينسجم وانعزال علم النفس مؤخرا عن الفلسفة ، كما ينسجم مع النظرية الغربية فى الإنسان الموضوع الوحيد لعلم النفس ، وينبغى أن لا يكون باعثا للعجب على الإطلاق ، أن آفاق الدراسات النفسى لم تحدد تحديدا واضحا بعد .

إن المشكلة الأساسية لعلم النفس الغربى الحديث هى أنه لا ينظر إلى الإنسان ككل فى كل أبعاده المكونة له وظواهره النفسية ، وبالأحرى ، فإن كل مرحلة من تاريخ علم النفس قد أخذت جانبا واحدا من النفس الإنسانية ووجهت كل الانتباه إليه ، متجاهلة الجوانب الأخرى ، وكان هذا التحيز نتيجة لتنوع الثقافات والاتجاهات لدى علماء النفس ، وقد ترتب على ذلك ظهور العديد من المفاهيم والتعريفات المختلفة التى لا يمكن أن تكون كلها صحيحة ، كما لا يمكن أن يكون أيها صحيحا ، إن المشكلة بالنسبة للدراسات النفسى كانت ولا تزال فى فهمها للجوانب المختلفة للنفس الإنسانية فهما دقيقا عميقا شاملا ، وفى إقامة توازن بين العوامل المتفاعلة فى الحياة النفسية .

٣ — آثار الصور المعيب للحقيقة النفسية :

فيما يلى بعض الانحرافات التى تترتب على الإدراك المعيب للحقيقة النفسية كذلك الذى وجدناه فى الفلسفة الغربية .

- (أ) إن حصر الدراسات في جانب واحد يختلف من عالم نفس إلى آخر ، نشأت عنه صور مختلطة أو مشوهة بصفة عامة لعلم النفس ، رغم بعض النجاح في ميادين عملية عديدة .
- (ب) أدى الإسراف في التأكيد على البعد الفكري أو العقلي إلى وجهة النظر المشوهة عن الإنسان بوصفه حاسبا أليكترونيا ، ولقد حققت وجهة النظر هذه نجاحا علميا وفكريا ولكنها لم تكن متوازنة .
- (ج) أدى الاهتمام الزائد بالجوانب الفزيقية للنفس في دوافعها وأنشطتها إلى غرض النظر عن الجوانب الروحية والمعنوية التي تشكل جزءا رئيسيا من أجزاء الشخصية ، وقد نشأ عن هذا القصور قلق صاحب الرخاء المادى وضياغ عاطفى صاحب التقدم الفكرى . هذا هو السبب فى أن الإنسان المعاصر فى الغرب عملاق مشوه يملك القدرة على إعطاء دفعة عظيمة للتطور العلمى والمادى ولكنه يعانى من القلق وعدم وجود الهدف والوعى بالذات ، إنه يعرف الكثير عن أعماق المحيطات وعن جبال القمر ووديان « مارس » ولكنه لا يزال يقف على عتبة أية معرفة حقيقية لنفسه ، أقرب شئ فى العالم إليه ، ويبدو أن حاجاته المادية قد صرفته عن محاولة فهم نفسه .
- كتب « اليكسيس كارل » يقول : « إن الإنسان قد تقدم فى ميدان الاهتمامات المادية ، وقد تعرف كذلك على بعض الأسرار المتعلقة بتركيب المادة ، وهذه الطريقة كان فى وسعه أن يسيطر على أشياء كثيرة فيما عدا نفسه ، إن الإنسان لا يزال مجهولا . . ومعرفتنا بأنفسنا لا تزال بدائية وجزئية . » (٦)

٤ — ظهور الاتجاهات النفسية الصحيحة :

من بين العديد من الدراسات والمفاهيم النفسية المتضاربة بدأت فى التطور اتجاهات جديدة تحاول إقامة توازن بين العناصر العديدة التى تتكون منها النفس الإنسانية .

ونلاحظ من بين هذه الاتجاهات :

- (أ) إذا كان تاريخ علم النفس ينقسم إلى مرحلة قديمة ومرحلة وسطى ومرحلة حديثة فإن « ديكارت » (١٥٩٦ — ١٦٥٠) يمكن أن يقال عنه إنه أسس المرحلة الحديثة ، فقد تصور الجسم الإنسانى على أنه جهاز تسيطر عليه النفس وتوجهه الروح ، وعرف الحياة النفسية بأنها نتيجة لهذه الجوانب دون التقليل من أهمية أى منها .
- (ب) لقد تُقبِّل مبدأ البصيرة على أنه واقع نفسى فى أنماط معينة من التعلم وعلى أنه ملمح من ملامح النفس الإنسانى يقع وراء حدود الإدراك والملاحظة .
- (ج) لقد أقام مبدأ الفرضية (علم النفس الوراثى) الذى يعلن أن سلوك الإنسان يقوم على الفرض وأن الفرض ليس بالضرورة ماديا أو بيولوجيا وأن الدوافع ليست كلها مادية ولا نفسية ولا بيولوجية .
- (د) ظهور مبدأ المدى الذى أعان علم النفس على أن ينظر إلى الإنسان على أنه مكون لا من جانب بنوى واحد ، بل من تركيب معقد من العوامل المتفاعل بعضها مع بعض والتي لا يستقل أحدهما عن الآخر ، مظهر بذلك الطبيعة الديناميكية للحياة النفسية .
- (هـ) اكتشفت آفاق وموضوعات جديدة فى الدراسات النفسية ، التفكير الاخلاق ، الإيحاء الذاتى ، النفسية ، أو الأخلاق (الشخصية) أخلاق الطفل . . الخ .

وينبغى أن نضيف هنا أن كثيرا مما أسهم به علماء النفس يمكن أن لا يكون خطأ فى ذاته من الناحية العلمية ، غير أن مظاهر القصور عندهم تكمن فى افتراضهم أن مفهوما واحدا هو الحقيقة النهائية الوحيدة عن النفس الإنسانية ، أو فى الإنطلاق من اكتشاف واحد والتعميم على النفس الإنسانية ككل ، وبالرغم من أن الاتجاهات الحديثة فى علم النفس والدراسات الأخيرة قد بينت أن المفهوم القائم عن علم النفس ليس شاملا

ولا كاملا وأشارت إلى الحاجة إلى مزيد من الكشف ، فإن الفكرة العلمية العامة عن النفس الإنسانية لا تزال جزئية وغير متوازنة ، إننا لا نزال في حاجة إلى تطور علمى عام في مجال علم النفس .

٥ - علم النفس في العالم الإسلامى :

لقد لخصنا حتى الآن ظروف الدراسات النفسية في القرن العشرين ، وهو العصر الذى حمل فيه الغرب شعلة الحضارة ، فى الوقت الذى كان المسلمون فيه يستيقظون من سباتهم . فبعد الحرب العالمية الأولى فتح المسلمون أعينهم ، وإن كان ذلك بشكل متقطع فقط ، ليجدوا أنفسهم وقد أغير عليهم وحكموا من قبل قوة أجنبية صممت على إخضاعهم عسكريا واقتصاديا واجتماعيا وعلميا وفكريا ، ونتيجة للهزيمة رد المسلمون على ذلك بتقليد المغيرين المنتصرين .

لقد خطط الغرب حقيقة لجعل المسلمين غرباء عن هويتهم العربية والإسلامية . وقد أرسل المسلمون طلابهم ليتعلموا فى الغرب ، وبدراستهم فى الغرب أصبحوا الأمل لكل مثقف لتحصيل المعرفة فى أى فرع من فروع التعليم ، أما أولئك الذين لم يسعدهم الحظ بالدراسة فى الغرب ، فقد ظلوا يحملون بالغرب معزين أنفسهم بقراءة الكتب الغربية مترجمة ، وفى علم النفس كان التقليد هو القاعدة فى ذلك العهد . لقد رجع شبابنا من الغرب ورددوا بفخار ما تعلموا دون تفريق بين القيم وغير القيم ، وفى حالات كثيرة ترجموا كتباً كانوا قد درسوها ، واستخدموها كتباً مقررّة دون وعى ، ولذا فإن المواقف والحالات النفسية التى يدرسونها لطلبهم كانت فرنسية وإنجليزية وأمريكية وروسية وليست إسلامية .

إن الأقسام التى فصلت بين الاتجاهات المتعددة فى التراث الغربى عادت للظهور بين علماء النفس المسلمين ، فقد ركز المتخرجون من المدارس الألمانية على علم النفس الجشتالتى ، وركز المتخرجون من المدارس الإنجليزية على الدوافع والفرض النفسى الوراثى والعمليات العقلية ، والمتدربون تدريبا أمريكيا فضلوا علم النفس التحليلى والوظيفى ، أما المتخرجون من المدارس الفرنسية فقد وجهوا أكثر اهتمامهم

على مجالات الوعي والذكاء والشخصية ، فى حين أن المتخرجين من المدارس الروسية ركزوا على العناصر البيولوجية والنفسية مؤكدين على مبدأ التكيف التعاونى والعوامل الاقتصادية والاجتماعية فى تشكيل الشخصية .

وينبغى أن نعقب هنا بأن أكثر أقسام علم النفس ومعامله فى الجامعات الغربية وبخاصة الأمريكية منها يسيطر عليها باحثون يهود ملتزمين بوجودهم وثقافتهم الخاصين ، إن أكثر الكتب العربية فى علم النفس التى ظهرت فى السنوات الأربعين الأخيرة تبين أن هذه الفترة كانت فترة نقل وتمثل غير نقدى ، فغالبية ذلك الجيل من علماء النفس المسلمين كانوا على جهل بالتراث الإسلامى وهذا مازاد المشكلة تعقيدا ، إن المشاكل المزمنة فى الدراسات النفسية فى الغرب ، قد أعيد غرسها فىنا بكل عدااء الغرب وإهماله المتغطرس لتأثير ماهو روحى ومعنوى فى تشكيل النفس الإنسانى بصفة عامة وتشكيل النفس المسلمة بصفة خاصة .

٦ — المشاكل الجارية فى الدراسات النفسية :

بالإضافة إلى أوجه القصور الماضية برزت فى طريق تطور علم النفس فى العالم الإسلامى مشاكل أخرى ، وهى تلك المشاكل المتصلة بالحالة النفسية والمنهج والوسائل وتلك المتعلقة بمدى البحث النفسى وتلك المتصلة بأهداف علم النفس .

(أ) المشاكل المنهجية فى علم النفس :

طبق بعض علماء النفس عندنا النظريات والمبادئ النفسية الغربية فى دراساتهم للمجتمعات الإسلامية نتيجة تدريسهم فى الخارج ، وفى بحث حديث عن المشاكل المنهجية التى تواجه علماء النفس المسلمين بين الدكتور لويس كامل متقال ، أن المشكلة مشكلة استخدام التجارب النفسية المصممة من أجل مجتمعات أجنبية ، وقد لاحظ فى المجال الخاص الذى يبحث فيه وهو قياس الذكاء أن علماء النفس المسلمين تقبلوا بطريقة سلبية الوصف التمثلى من قبل علماء النفس الغربيين ، لغير الغربيين وتفكير المواجهة وعدم التجريد والميل إلى المحدودية وعدم الإصالة ، ولم يعرفوا أن العوامل الثقافية المستخدمة فى القياس أفسدت النتائج ، وأن الاعتماد الكامل على

الإسراف في استخدام المنهج الإحصائي في القياس النفسي أدى بغير تعمد إلى معاملة النفس الإنسانية معاملة الموضوع المادي ذي الخصائص الثابتة أو معاملة الآلة الحاسبة ، لقد فاتتهم تلك الحقيقة وهي أن علماء الإحصاء النفسي الغربيين قد أبدوا مثل أوجه القصور المنهجية هذه ،^(٧) وبالإضافة إلى ذلك غفلوا عن اختلاف ملامح الشخصية الناشئة عن الاختلافات على المستوى الاجتماعي والثقافي .

ولهذا فإن مسئولياتنا أن نظور وسائل جمع المادة والمطابقة بين الاختبارات النفسية بطريقة تناسب مجتمعنا ككل ، أو تطابق قدرا معيناً منه ، وأن يكون ذلك متصلاً بحاجات وتطلعاتنا المعاصرة .

(ب) مشاكل تتعلق بضيق المجال :

تقصر الدراسات النفسية الغربية مجال اهتمامها عادة على جانب واحد من الإنسان ، وكما سبقت الإشارة إلى ذلك فإن الدراسات النفسية في المراحل المختلفة في الماضي ركزت على النفس ولاشئ غيرها ، ثم ركز علم النفس التقليدي على العقل وحده ، وقد ركزت بعض المدارس النفسية على جانب واحد كالدوافع الفيزيائية والغريزة الجنسية والسلوك الظاهري (السلوك الحركي) والإنعكاس المكيف التعادلي ، ويصدق هذا التحيز على مختلف اتجاهات ما يسمى بعلم النفس الحديث ، إن التصور المحدود للنفس الإنسانية مع التركيز غير المتوازن على هذا المكون النفسي أو ذاك أخرج دراسات وانتهى إلى نتائج تعوزها الدقة العلمية التي عكست وجهة النظر الغربية القاصرة على الإنسان .^(٩)

(ج) مشاكل متصلة بضيق الأهداف .

لقد مضى زمن طويل على علم النفس قبل أن يصل إلى بلورة أهدافه فقد بدأ على أنه نشاط نظري تأمل يهدف لإرضاء حب الاستطلاع لدى الإنسان والرغبة في أن يفهم نفسه ، وكان في ذلك الوقت فرعاً من فروع الفلسفة ، ولما زادت المعلومات عن النفس الإنسانية حاول علماء النفس أن يتنبأوا بصرف الأفراد^(١٠) ثم بدأوا بعد

ذلك فى تطبق نتائجهف فى مآاولاء الإءارة والصناعة والتجارة والقاءة ومآال السلطة وعلم الجريمة ، كما ءءلوا أفا مباء الحرب والساءة .

٧ — اءام الإسلام بءراة النفس الإنسانفة :

أولا : ىرى الإسلام أن ءراة النفس الإنسانفة نشاط علمى مففء فستأق التشجع شأنه شأن كل معرفة أخرى ، ولا فمكن أن فكون هناك شك فى أن القرآن الكرفم لفس كتابا نفسفا أو علمفا أو جغراففا ولفس نظرفة كونة ، فنه أساسا كتاب هءافه فكشف عن أسرار النفس الإنسانفة وعن الكون بالقءر الذى فعلم الإنسان أن فآاول فهم الكون واستءءامه فى طاعة الله تعالى بشكل مباشر^(١١) والقرآن الكرفم ففب إمكانياء النفس الإنسانفة وأوجه النقص فففا وفقارن بفن آالاء فجورها وتقواها ، ومن ثم كلمة نفس ءرء أكءر من ثلاثاء مرة فى القرآن الكرفم فى كءفر من السفاقات^(١٢).

إن ءراة النفس الإنسانفة هى ففما ففءو أفصر طرفق وآكءه إلى الفمان بالله تعالى آالق الإنسان والقائل : « سرفهم آافنا فى الآفاق وفى أنفسهم آفى ففبف لهم أنه الآق » (القرآن ٤١ / ٥٣) والقائل : « وفى أنفسكم أفلا ءبصرون ؟ » (القرآن ٥١ / ٢١) .

آافا : لقد اءم الإسلام بآشرف النفس الإنسانفة إلى جوانبها المآءءة المكونة لها ، عواطفها ووعفها ومواقفها ووظائفها وقءراءها المآءءة لكى فعبء الطرفق لآرفة الإنسان ، الذى ءآحمل مسؤلففه فى كل من طفولته ورجولته ، وبما أن ثقافة البشرفة مفروضة علفنا فإن الطرق الآى ءضمن نجاحها مفروضة علفنا أفا ، وكل فرع ذى فائءة من فروع المعرفة واجب فى الإسلام . والاشآغال به مهمة فردفة أو جماعفة واجبة ولكنها ءافما واجب ءفنى باطنى ، إن مسؤلفة كل مسلم أن فآصل تلك المعرفة اللازمة لفاء فمانه الشآصى وإكمال عباءته لله تعالى ، ومن ناحفة أخرى فإن تلك الفروع من المعرفة الآى فآطلبها ففر المآآمع ككل ، كالألوم والفنون والصناعة

والطب والهندسة والزراعة والكيمياء والطبيعة وعلم الحيوان وعلم النفس . . الخ — هي مسئولية المجتمع .

ثالثا : لقد قام كثير من الباحثين البارزين بدراسات نفسية لها قيمتها ، وقد تناولوا الإنسان ككل متكامل ، جسمه ونفسه ووعيه وعاطفته وسلوكه ، وهو مفهوم أصبح في الأيام الأخيرة هدف الدراسات النفسية الحديثة .

٨ — نظرة الإسلام إلى مجال علم النفس :

إن المادة التي يركز عليها علم النفس هي البنية النفسية للكائن البشري في المجالين المادى والروحى معا ، وكما أن الجانب المادى للإنسان له دوافعه وإمكاناته ومراحل تطوره . كحالات الكبت والتواصل والراحة والتعب والصحة والمرض ، فإن الجانب الروحى أيضا له مطالبه وحاجاته ، إنه يتأثر بعوامل تسبب صحته أو معاناته أو تجعل الفرد سعيد ، أو تعيسا ، وبالإضافة إلى الجانبين المادى والروحى فإن الفكرة القرآنية التي تعبر عنها جملة « سوته » (القرآن الكريم ١٥ / ٢٩ ، ٣٨ / ٧٢) تشير إلى ثلاثة أبعاد بنيوية نفسية .

(أ) الإدراك : إن لدى الكائن البشري في بنيته كلا من الجانبين المادى والروحى دائما فى وقت معا ، إنه ليس حيوانا يتنفس ويتحرك وينمو فحسب إن لديه أيضا روحا يقو بها الإيمان بالله تعالى ويجد سلامته وسعادته فى الاتصال بالله ، وليست روح الإنسان مجرد شىء يرتفع فى الفضاء والإنسان جسد ونفس وسيظل كذلك ، والنفس فى ذاتها ليست الإنسان ولا الجسد فى ذاته هو الإنسان .

(ب) إن فكرة « سوته » تشير أيضا إلى التوازن العضوى بين الجوانب المكونة للنفس ، فللجانب المادى أهميته وحدوده وإمكاناته ولهذا ينبغى ألا يهمل من أجل الرغبات والدوافع ، وفى نفس الوقت ينبغى عدم إشباع هذه ، لدرجة التطرف ، أو على حساب الأبعاد الأخرى ، وبالمثل يجب ألا يهمل الجانب العاطفى أو يكبت لأنه تعبير عن الحياة ولكن ينبغى ألا يفضل

على النفس الإنسانية أو على الجانب العقلي مثلاً ، ونفس الشيء ينطبق على الجانب الروحي الذى ينبغى ألا يهمل أو يستبعد من الحياة النفسية للإنسان ، ولكن ينبغى عدم الانغماس فيه بالشكل الذى يعوق عمل الجوانب الأخرى ، والإنسان بشر وليس ملكاً ، وتحقيق التوازن النسبى فى الحياة النفسية أمر بالغ الأهمية لصحة الإنسان فى مختلف مراحل حياته ، والواقع أن أكثر الاضطرابات النفسية تنشأ من فقدان هذا التوازن النسبى بين الجوانب المكونة للإنسان أو نقصانه ، تلك الجوانب التى هى الجسم والنفس والعقل والعاطفة والجوانب الخلقية والاجتماعية والرغبة والروح ، وحينما يسلك الإنسان بطريقة معينة فإنه لا يصنع ذلك كما يصنع إنسان آلى ولكن يصنعه نتيجة لعوامل روحية وثقافية وعقلية وطبيعية .

٩ — علم النفس والأخلاق :

إن إهمال الإنسان لصالح ورشاد النفس قد أحدث أزمة خلقية بالغة العنف ، وبتجه علماء الأخلاق إلى علماء النفس فى محاولتهم تشخيص المشكلة الكبرى للإنسان الحديث ، وعلى أى حال فإن عالم النفس الحديث ليس لديه ما يقدمه ، وفى الحقيقة إنه يصر على موقفه الذى مؤداه أن قضية الأخلاق ليست من اهتماماته ، ولقد قرر علم النفس فى أوروبا وأمريكا أن يظل بعيداً عن المنطقة التى كان ينبغى أن تكون الجزء الأساسى فى دراسته وبحته ، إن أكثر علماء الأخلاق ليست لديهم ثقة فى علماء النفس ، إنهم فى الواقع يخافون تأثير علم النفس فى ميدان القيم والأخلاقيات ، وفى محاولة عالم النفس أن يفهم الدوافع الكامنة وراء القيم الخلقية قد دمر فى الغالب هذه القيم ذاتها ، حتى ولو لم يعمل عامداً على تخطيطها ،^(١٤) ومن المؤسف أن علم النفس فى حالته الحاضرة ، لا يستطيع أن يقدم أية مساعدة لعالم الأخلاق ، إنه لا يزال علماً فجاً لا تزال نتائجه تحت الاختبار، علماً قد أوغل فى دراسة الأمراض النفسية مما نتج عنه أنه يحكم على الإنسان المتكامل المتوازن السوى ، باستخدام نفس الميزان المستخدم للحكم على غير الطبيعى والمريض ، وبهذه الطريقة شوه علم النفس النظرة العامة إلى النفس الإنسانية .

وأكثر من ذلك فإن بعض البحوث النفسية قد انتفعت بها نظم عسكرية وإمبريالية ، استخدمت نتائجها في ميدان الحرب ، وقد أدى مثل هذا الانتفاع إلى إرساء مايلي على أنها مبادئ نفسية : « فرق تسد » « أجع كلبك يتبعك » « ان أسلحة الجاسوسية ثلاثة : الجنس والمال والحرر » وقد أدى هذا بكثير من علماء الأخلاق المحايدين إلى أن يصفوا علم النفس بأنه سلاح ذو حدين . فالإنسان الشريف المستقيم يستخدمه للغرض الصالح ، والإنسان غير الطبيعي المريض ينتفع به لتحقيق غاياته الدنيئة الشريرة .

لقد مر علم النفس كما سبقت الإشارة إلى ذلك خلال مراحل عديدة من النمو ، واليوم وقد ظهر علم يسمى علم النفس التطبيقي ، نتحدث فيه عن العلاج النفسي والأمراض النفسية وعلم النفس الصناعي ، والإداري ، والحرر ، والقانوني ، والجنائي ، والاجتماعي ، فمن الضروري جدا ألا يتخلى علم النفس بعد ذلك عن واجبه وأن يصمم على أن يعالج في شكله التطبيقي قيم الإنسان وأخلاقه وفضائله .

ولما كان علم النفس يهتم بالمواقف والعمليات العقلية والسلوك الظاهري للفرد ، فينبغي ألا يهمل القيم باعتبارها مثيرات ودوافع وغايات الإنسان ، إن الأجسام غير الحية لا يمكن وصفها من الناحية الأخلاقية ، ولكن لا يكتمل تحليل السلوك الإنساني دون مثل هذا الوصف ، وعلى عالم النفس المسلم أن يقوم بأحكام خلقية ، في تحاليله النفسية ، فمن أغراضه معرفة ما إذا كانت عواطف الإنسان سليمة متوازنة ، صحيحة أو متطرفة غير طبيعية محولة ، أو ما إذا كانت بناءة إيجابية أو منحرفة ، وفي نظره أن السلوك دائما إما صالح أو فاسد ، وفي مجال تطور الضمير والإرادة والعادة يكون التكوين العقلي ، أى القيم ، وباعتبارها غايات ومقاصد تعتبر مكونا بالغ الأهمية للوعى الذاتى والعمليات التى تعين الفرد على أن يسيطر وأن يجاهد وأن يطمح وأن يغير من نظره بناء على ذلك ، ويتطلب هذا ظهور علم يسمى « علم النفس الأخلاقي » أو « سيكولوجية الأخلاق » أو « سيكولوجية القيم » أو « التطور الخلقى للنفس » ، لأن القيم الأخلاقية هى حقائق الحياة العاطفية

والعقلية لكل البشر ولن تكون دراساتنا النفسية كاملة ما لم تدخل ميدان القيم والأخلاق شريطة أن تكون هذه القيم روحية موحاة من عند الله تعالى متفقة مع فطرة الإنسان ، ففي النفس الإنسانية ميول فطرية يمكن أن تطبع بالخير والحق ، ولا يمكن زرع هذه الميول ورعايتها إلا بالعناية الواعية الصابرة من لحظة الميلاد إلى الموت ، بقول القادر « ونفس وما سواها فاهمها فجورها وتقواها » (القرآن الكريم ٩١ / ٧-٨) وقوله سبحانه : « قد أفلح من زكاها وقد خاب من دساها » (القرآن الكريم ٩١ / ١٠) يشير بوضوح إلى عملية الوعى والسيطرة الهادفة للرفع والتقوية في دفع السلوك وتوجيهه .

١٠ - اطار عام لنجال علم النفس :

يمكن أن نخصى الآن في رسم خطة عامة لدراسة الجوانب المختلفة المكونة للنفس الإنسانية مارين بتلك الجوانب التى تتفق عليها المدارس الحديثة ثم نتقل إلى تلك الجوانب التى هى — رغم كونها موضوع جدل — ضرورية لتكامل النفس الإنسانية .

(أ) ميدان الحس النفسى :

دراسة اجزاء الجسم الإنسانى المتصلة اتصالا مباشرا بالعمليات العاطفية والعقلية — مثل الحواس والجهاز العصبى والغدد — ومراحل نموها المادى وخصائصها المميزة .

(ب) الأبعاد الفكرية :

الخصائص الفكرية للطفل ومراحل تطوره العقلى فى مختلف الأعمار الزمنية والعقلية مثل الذكاء ، المقدرة ، الاختلافات الشخصية ، التعليم وعملياته الأساسية والفرعية التفكير والتصور والخيال ، والاستفادة والتذكر والنسيان ومشاكل الأبعاد الفكرية وحلولها .

(ج) الإبعاد العاطفية :

العواطف ، وأنماطها وأسبابها ومظاهرها الحب والغضب والخوف والغيرة

والدوافع ، التطور العاطفى فى مختلف مراحل الحياة حسب العمر الزمنى ،
الاضطرابات العاطفية متطلبات الحياة العاطفية الصحية .

(د) الأبعاد الإجتماعية :

الميل النفسى الإجتماعية ، الصداقة ، القيادة ، الإنقياد الأعمى ، التعاون
والمنافسة ، والتنازع ، من الفرد ، إلى المجموع ، وتطور السلوك النفسى
الإجتماعى ومراحل الحياة ، متطلبات ومشاكل .

(هـ) الأبعاد الروحية :

الإيمان وتأثيره النفسى الإيجابى فى تكامل الشخصية ، الإيمان بالله كغريزة
نفسية ، علاقة الإنسان بالله ، مراحل تطور الوعى الدينى فى الأعمار
المختلفة . العبادة وتأثيراتها السلوكية والإجتماعية والعاطفية ، الإلحاد والخسارة
الروحية ، دراسة الحالة .

(و) الأبعاد الخلقية :

الميل الأخلاقية المتنوعة وأهميتها فى تكوين العادات والمشاعر ، مراحل تطور
الوعى الأخلاقى متصلاً بالتمو الزمنى والإجتماعى ، تأثير المعتقدات القائمة
على الإيمان بالله والكمال الخلقى ، عوامل التطور الخلقى وعوامل السيطرة
والرشد ، الانحراف الخلقى ، الأخلاقيات المادية ، والنفعية ، الأنانية ، دراسة
الحالات ومعالجتها .

ينبغى أن نشير فى نهاية هذا الإطار العام لعلم النفس إلى أنه عندما يتم وضع
خطة مفصلة لأى فرع من فروع التطبيق النفسى ينبغى ألا تغيب عن الذهن
النقطتان التاليتان : ينبغى الاهتمام بكل المنهج الماضى وعدم الرجوع إلى الإزدواجية
الفلسفية كما هى المفهوم الأفلاطونى عن النفس الإنسانية . لقد قامت هذه
الإزدواجية على أساس عزل النفس عن الجسم وعلى المفهوم المادى للنفس ،
أما المفهوم الإسلامى فىقوم على التفاعل والاعتماد المتبادلين بين النفس والجسم وبين
العقل والعاطفه ، إن دراستنا النفسية للأبعاد الروحية لا تتضمن العودة إلى الفلسفة

ونظرياتها في النفس ، وإنما تتضمن دراسة تحليلية تطبيقية ينتج عنها إشارات عملية نحو الصحة النفسية للفرد وفهم للعوامل التي تضمن هذه الصحة .

١١ — مقاصد علم النفس الإسلامى .

فى دراستنا النفسى وفى شكلها التطبيقى ينبغى ألا يغيب مطلقا عن أذهاننا أن السلوك والوظيفة والهدف ليست مترادفات لبعضها البعض فالسلوك هو العمل التعبيرى ظاهرا أو باطنا أثناء الموقف العاطفى ، أو العملية الواعية والوظيفة هى النتيجة المؤقتة المباشرة المتحققة من خلال سلوك مختلف أعضاء الجسم أما الهدف فهو الغاية المرجوة التى توجه الدوافع النفسية نحو ذلك السلوك ، وهو متحقق جزئيا أثناء النشاط النفسى ، ويتحقق كليا بعد ذلك ، وبالإضافة إلى ذلك فإن بعض الأهداف تكون وسائل لتحقيق أهداف أخرى .

ويمكن وصف أهداف علم النفس الإسلامى بما يلى :

(أ) فهم السلوك الحاضر ودوافعه على ماهى عليه ، ولتحقيق هذه الغاية لابد من تطبيق كل طريقة مفيدة للبحث : كالملاحظة والاستيطان والتجريب والقياس .

(ب) التأمل الذكى فى السلوك المستقبل حتى تتنبأ بالخالف والضلال ، قبل وقوعهما وأقتضائهما للمعالجة .

(ج) السيطرة التلقائية على الدوافع والظواهر والأهداف ، والإنسان لأنه ذكى ومسئول يستطيع وينبغى له أن يتحكم فى دوافعه ويوجهها ، وينبغى ألا يتخلى عن مسؤوليته إزاء الخير أو الشر فى سلوكه أو عن المستوى الرفيع والهابط لمقاصده ، والحقيقة أن الفرق كبير بين عمليات الكبت التى تنكر وجود الدوافع أو تحاول إخفاءها مسببة بذلك امراضا واضطرابات ، وبين عملية التحكم العاقل والضبط التى توجه الطاقة الطبيعية لتحصل الرضا والهدوء .

(د) توجيه كل الدوافع والعواطف والعمليات العقلية لكسب رضوان الله تعالى أى لتحقيق تلك المرحلة النبيلة العليا من مراحل الوجود الإنسانى التى تتميز بالإنسجام الكامل مع سنن الله تعالى ، إن إشباع الدوافع الطبيعية خير ، ولا يتعارض مع التقوى طالما كان يتبع الطرق التى سمح بها الإسلام ، وهكذا فإن الأكل والشرب والجنس والملوك والفرح والحزن والرضا والغضب والتعلم والتذكر والاستجمام ، هى أعمال كثيرة من أعمال التقوى والعبادة لله القادر اذا لم تخالف تعاليم الإسلام ، وعملت بقصد توليد الطاقة الضرورية للقيام بالأعمال الصالحة إنها تصبح أساسا لأشكال العبادة التقليدية : كالصلاة والصيام والإحسان . . الخ بهذه الطريقة تصبح الحياة العاطفية والعقلية والسلوكية للنفس الإنسانية متفقة مع الإسلام ، عملا واحدا طويلا مستمرا من أعمال العبادة ، يقول الله القادر « وذكر فإن الذكرى تنفع المؤمنين » وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون » (القرآن الكريم ٥١/ ٥٥ - ٥٦)

قد يقال إن اعتبار التطور الروحى والخلقى موضوعا للدراسة النفسية ، يتعارض مع طبيعة علم النفس الذى لا يهتم إلا بأمور وجوانب تتصل داخليا وبشكل مباشر بالتكوين النفسى للإنسان ، وهذا الاعتراض قد ينشأ عن افتراض أن المجالات المتأصلة ذات الصلة المباشرة بالتكوين النفسى للإنسان هى جوانبه الموروثة ، وهذا افتراض خاطئ لا يقبله أى عالم من علماء النفس المحدثين ، وقد ينشأ عن التردد فى مد البحث العلمى إلى مناطق يعرف أنها تقع فيما وراء طائفة الفحص والتحليل ، وهذا موقف قائم على التعصب ، تنقضه مادة علمية لا تقل ضبطا ولا احتراما ، وهى المادة الروحية ، فالإنسان بفطرته كائن حى يتأمل ويأمل ويعتقد ويؤمن ، إنه يدرك يقين وجود الله تعالى ووحدته ، ويدرك أهمية طاعة الله ، وينبغى أن يدرس علم النفس هذا الجوانب الروحية لبيان طبيعته ومراحل تطوره ، مقارنة بالعمر الزمنى للكائن البشرى والعوامل التى تضمن صحته ، وعلاج الضعف والانحراف فيه ، فالكائن البشرى منذ يومه الأول على الأرض بوصفه نوعا ، ومنذ سنواته الأولى بوصفه

فردا ، فضل الحقيقة والإنصاف في علاقاته الشخصية ، إنه يسر بالإخلاص ويميل إلى الإحساس بالخلجل حينما يرتكب خطأ ، هذه الميول الإنسانية الفطرية هي مركز مجال علم النفس ، وينبغي لهذا العلم أن يدرس أصلها ومراحل تطورها الطبيعي والعوامل التي تؤدي إلى انحرافها ، أو ضعفها ، والوسائل التي تساعد على معالجتها وتنميتها .

وقد يرد على ذلك استجابة للمناقشة الحارة بأن اعتبار الجوانب الروحية والخلقية ، أبعادا نفسية بنفس المعنى الذي تعتبر به الجوانب العاطفية والعقلية ، من شأنه أن يرجع بعلم النفس إلى ميدان الفلسفة ، لأن موضوع النفس من الموضوعات الأساسية وقد حاول علم النفس على امتداد قرون يحلر نفسه من الفلسفة ونظرياتها المتضاربة ، وبحسب الظاهر يبدو هذا الاعتراض علميا ومعقولا ، غير أنه بالفحص الدقيق يكشف عن زيفه ، فكما أن جهل عالم الطبيعة بجوهر الكهرباء ، والمغناطيسية ، والذرة وطبائعها ، لا يمنعه من دراسة آثارها كالحرارة والحركة والضوء ، فكذلك عالم النفس — يدرس الذكاء والعاطفة والفرح معرفا إياها بأنها « قوة » أو « نشاط » أو « شحنة » أو « طاقة » أو « قدرة » أو « ميل » لا يعوقه جهله بطبيعتها أو جوهرها ، إنه يدرس الذكاء والعاطفة عن طريق دراسة مظاهرها وعواملها وآثارها ، ونفس الشيء صحيح بالنسبة للجانب الروحي من التكوين النفسي للإنسان ، فعلماء النفس ليسوا في حاجة إلى دراسة حقيقة القيمة والروح وجوهرها بل إلى ظواهرهما في حياة الإنسان وتحقيق الإنسان أو عدم تحقيقه لمضمونهما القيمي .

يتفق علماء النفس المعاصرون على أن العيب الرئيسي في علم النفس التقليدي ، حينما كان لا يزال فرعاً من فروع الفلسفة ، هو أنه ركز انتباهه على الروح ولم ينظر في الإدراك ، والشعور والعاطفة ، والحس الخ ، وبالمثل فإن من أوجه القصور العلمي الواضحة في علم النفس الحديث أنه يتجاهل البعد الروحي للإنسان رغم ماله من تأثير بالغ في الحياة الإنسانية .

١٢ - علم النفس الإسلامى وعمومه :

تسمع أصوات فى كل أنحاء العالم الإسلامى تنادى بأن الدراسات النفسية ينبغى أن تتم فى ضوء الإسلام ، ولقد بدأ بعض الباحثين النفسيين عملهم بالفعل فى بعض المعاهد والجامعات ، وقد عرض الدكتور فؤاد الاهوانى مرة فى مقدمته لكتاب « الدراسات النفسية عند القدامى من علماء المسلمين » لعبد الكريم عثمان تصور فيه إنشاء علم فى المنهج التربوى يسمى « علم النفس الإسلامى »^(١٥) وفى أكثر الجامعات الإسلامية دخلت بعض فروع علم النفس تحت بعض التخصصات العلمية والطبية ، وعلى أى حال ، فإن علم النفس لا يزال موضوعا أدبيا رغم محاولاته أن يكون علما موضوعيا وذلك باخضاع مادته للاختبار المتكرر والقياس المعبر عنه بالإرقام ، إن انتقاله إلى قسم العلوم ، يمكن تحقيقه دون اعتراض ، لذا أمكن إثبات أن مثل هذا العمل لم يرسم بقصد تخليصه من واجبه ، بإعتبار الجانبين الروحى والأخلاقي ، مادة صحيحة للدراسة وأنها تقع بكل يقين فى اختصاصه .

١٣ - توصيات :

عرضت التوصيات التالية لإمكان تبنيها وتنفيذها :

- (أ) ينبغى أن يطلب إلى علماء المسلمين تصميم اختبارات نفسية أصيلة تكشف وتختبر مختلف مظاهر النشاط النفسى للفرد المسلم ، وينبغى أن تكون هذه الاختبارات كلها أصيلة وليست ترجمات لاختبارات أجنبية مع تعديل طفيف يعطيها مظهرها مختلفا .
- (ب) ينبغى أن تقام المراكز النفسية الإسلامية فى العواصم والمدن الكبرى فى كل أنحاء العالم الإسلامى للقيام ببحوث على مجموعات من مختلف الأعمار وفى أنشطة نفسية متنوعة ، وينبغى أن تكون لهذه المراكز معاملها النفسية لاختبار الأفراد وتوحيد الاختبارات .
- (ج) ينبغى أن تعقد المؤتمرات والندوات التى يتناول فيها الباحثون النفسيون

المسلمون الملتزمون ، المهارات والأفكار ، ويعدوا الخطط لأبحاث نفسية جديدة ، ويوزعوها على مختلف المراكز والمعاهد .

(د) ينبغي إنشاء مجلة نفسية إسلامية عالمية بالعربية والانجليزية لنشر الدراسات التي يقوم بها علماء النفس المسلمون ، وينبغي أن نشجع الطلاب المسلمين في مختلف ميادين علم النفس على مستوى الجامعة ، وينبغي أن يقبل الطلبة الحاصلون على درجة البكالوريوس في أى مجال بعد أن تلقوا بعض المقررات الأساسية لدرجتى الماجستير والدكتوراه في علم النفس .

(هـ) ينبغي تقديم مقررات قصيرة الأجل (لمدة ثلاثة أشهر مثلا) لعلماء النفس ومدرسيه المعاصرين في مختلف المستويات بغرض تزويدهم بأرضية في التربية الروحية الإسلامية مع التفسير العلمى المفصل للمفهوم الإسلامى في النفس الإنسانية .

(و) ينبغي أن يطلب إلى كل الجامعات والكليات الإسلامية إنشاء أقسام لعلم النفس حتى يمكن أن يدرس علم النفس في ضوء الدراسات الإسلامية وحتى يستطيع الطلبة المتخصصون في العلوم الإسلامية أن يتعرفوا على الدراسات النفسية .

(ز) ينبغي إقامة لجنة دولية لعلماء النفس المسلمين يكون مقرها وأمانتها الدائمة في مكة المكرمة ، وينبغي أن تقوم اللجنة بنشر المجلة التي تقدمت التوصية بها ، وأن تعقد المؤتمرات والندوات وأن تنظم المقررات التدريبية وأن تقدم العون المالى للبحوث ونشر المؤلفات النفسية وتوزيعها مما يخرج متفقا مع تعاليم الإسلام الأخلاقية والروحية .



هوامش :

- ١ — Morris Roelain, A History of Psychology, translated by Ali Zai'our and Ali Mukalled, published by "Uwaidat, Beirut, first edition 1972, p.q.
- ٢ — G.L. Fogel, Psychology in a hundred Years, translated by Lufti Fatim, first edition, Darut-Tali'ah, Beirut 1973, p. 175 .
- ٣ — Robert Woodworth, Modern Schools of Psychology, translated by Kamal Dusuki pp. 119 - 122, 320 - 21, 161 - 62, Pub. Darul - Ma'arif, Egypt, 1948, First Edition.
- ٤ — Ali Zai'our, Schools of Contemporary Psychology, Darut - Andalus, Beirut, First Edition, 1973, p. 289. Also see Encyclopedia, "Behaviourism", Vol. 3. p. 398.
- ٥ — لتفاصيل أكثر أنظر : « فرويد تحت المحاکمة » لكاتب البحث في مجلة جامعة الملك عبد العزيز ، السنة الأولى ، العدد الأول (١٣٩٥هـ / ١٩٧٥م) ص ٣٨١ — ٤٠٥ .
- ٦ — اليكسيس كاريل (Alexis Carrel) عالم متخصص في الكيمياء وعلم الحياة وعلم الاجتماع في كتابه « الإنسان ذلك المجهول » وهو كتاب هام ضخيم في الموضوع .
- ٧ — دكتور سيد محمد خيرى « الإحصاء في الدراسات النفسية والتربوية والاجتماعية » الطبعة الرابعة عشرة ١٩٧٠ دار النهضة الحديثة ، المقالة التى تبدأ من صفحة ٣٧ . وأنظر أيضا دكتور فؤاد البهى السيد « علم النفس الإحصائى » دار الفكر العربى ١٩٧١ ص ٦٣٦ .
- ٨ — لمزيد من التفاصيل أنظر : دكتور لويس كمال مليكة « قراءات في علم النفس الاجتماعى في الدول العربية » ج ١٩٧٠٢ الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر (الوكالة المصرية العامة للكتابة والنشر) ص ١٧ — ١٨ وهناك تفاصيل أكثر في الفصل الرابع ص ٦٢ — ٨٢ .

٩ — دكتور مصطفى محمود « بعض أسرار القرآن » كتاب اليوم رقم ١١٥ سبتمبر سنة ١٩٧٦ ص ٦٠ — ٦٧ .

١٠ — ديوبولد ب . فان ديلن « المنهج في التربية وعلم النفس » ترجمة محمد نبيل نوفل وسليمان الخضري الشيخ وطلعت منصور جبريل ، مكتبة الأنجلو المصرية ١٣٩٨ هـ ١٩٦٩ م ص ٧١ — ٧٧ .

١١ — محمد قطب « دراسات حول النفس الإنسانية » ١٣٨٧ هـ ١٩٦٧ م ص ٨ — ٩

١٢ — كلمة « نفس » ترد في القرآن الكريم ٣٠٥ مرات في أكثر من أربعين سورة .

(أ) بمعنى الله تعالى وردت الكلمة في الآيتين التاليتين :

« فقل سلام عليكم كتب ربكم على نفسه الرحمة أنه من عمل منكم سوءاً بجهالة ثم تاب من بعده وأصلح فإنه غفور رحيم » (٥٤/ ٦) . ويحذركم الله نفسه » (٣٠/ ٢١)

(ب) بمعنى الكائن البشرى بوصفه كلاً ، ترد الكلمة في الآيات التالية :

« لا يكلف الله نفساً إلا وسعها لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت » (٢٨٦/ ٢) .

« أنأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم » (٤٤/ ٢)

وفي آية أخرى ترد الكلمة مرتين مرة بالمعنى الأول ومرة بالمعنى الثاني وتقريرا لسؤال الله تعالى عيسى جاء قوله سبحانه : « قال سبحانه ما يكون لي أن أقول ما ليس لي بحق إن كنت قلته فقد علمته تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك إنك أنت علام الغيوب » (١١٩/ ٥) .

(ج) بمعنى آدم أبو البشرية ترد الكلمة في الآيات التالية :

« يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالاً كثيراً ونساء واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام إن الله عليكم رقيباً » (١/ ٤) .

« هو الذي خلقكم من نفس واحدة فمستقر ومستودع » (٩٨/ ٦)

(د) بمعنى ضمير الإنسان ومقصده وحديثه الداخلي ترد الكلمة في الآيتين التاليتين :

« لله ما في السموات وما في الأرض وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله » (٢٨٤/ ٢)

« ويقولون في أنفسهم لولا يعذبنا الله بما نقول » (٨/ ٥٨)

(هـ) بمعنى النفس الشريرة أو الباطن المظلم من النفس الأمانة بالسوء والإثم والفسوق

والسلوك غير الطبيعي أو الدنيء أو المتردى ، كما في قصة يوسف عليه السلام وعزيز مصر وزوجته بعد أن ظهرت براءة يوسف على الملأ : « ذلك ليعلم أنى لم أخنه بالغيب وأن الله لا يهدي كيد الخائنين وما أبرئ نفسي إن النفس لأمارة بالسوء إلا ما رحم ربي إن ربي غفور رحيم » (١٢ / ٥٢ — ٥٣) « إن يتبعون إلا الظن وما تهوى إلا نفس ولقد جاءهم من ربهم الهدى » (٥٣ / ٢٣) .

(و) ومعنى النفس اللوامة التي تلوم الإنسان على فعل السوء أو التقصير في عمل الخير (النفس التي تستيقظ من نومها) ترد الكلمة في الآيات التالية : « لا أقسم بيوم القيامة ولا أقسم بالنفس اللوامة أيحسب الإنسان أن لن نجعل عظامه بلى قادرين على أن نسوي بناله » (١ / ٧٥ — ٤) .

(ز) بمعنى النفس الراضية المرضية التي رضى الله عنها ورضيت عنه ترد الكلمة في الآيات :

« يا أيها النفس المطمئنة ارجعي إلى ربك راضية مرضية فادخلي في عبادي وادخلي جنتي » (٨٩ / ٢٧ — ٢٩) .

(ح) وتشير الكلمة في آيات أخرى إلى تلك الجوانب من الشخصية التي تتطور بعد الميلاد كأممات السلوك وطرق التفكير ونظم الأخلاق — كما في الآية الكريمة التالية :

« ذلك بأن الله لم يك مغيرا نعمة أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم وأن الله سميع عليم » (١٣ / ١١) .

(ط) بمعنى دوافع الإنسان وحاجاته ورغباته (نظرية موروثه) وإن كانت قابلة للتنقية أو التعديل أو مكتسبة بمسئولية الشخص ترد الكلمة في الآيات التالية :

« ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها قد أفلح من زكّاها وقد خاب من دساها » (٩١ / ٧ — ١٠) .

« وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فإن الجنة هي المأوى » (٧٩ / ٤٠ — ٤١) .

(ك) بمعنى الروح جوهر الحياة الطبيعية العضوية والتي يعنى فقد الحياة ترد الكلمة في الآية التالية :

« الله يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها فيمسك التي قضى

عليها الموت ويرسل الأخرى إلى أجل مسمى إن في ذلك لآيات لقوم
يتفكرون » ٣٩ / ٤٢ (.

(ل) إشارة إلى الخصائص المادية العضوية التي تفرق بين الذكر والأنثى ترد الكلمة
بالنسبة للكائنات البشرية والنبات بل حتى بالنسبة لموضوعات غير حية ،
كالسالب والموجب في الكهرباء والذرة . . الخ ترد الكلمة في الآية التالية :
« سبحانه الذى خلق الأزواج كلها مما تنبت الأرض ومن أنفسهم
ومما لا يعلمون » (٣٦ / ٣٦)

١٣ — انظر محمد قطب « دراسات حول النفس الإنسانية » (١٣٨٧ هـ ١٩٦٧ م مرجع ممتاز
في الموضوع وبخاصة الصفحات من ١٣ إلى ٧٠ .

ومن بين علماء النفس البارزين في العصر القديم أبو حامد محمد بن محمد الغزالي
(المتوفى ٥٠٤ هـ ١١١ م) والمعروف بحجة الإسلام في كتابه « إحياء علوم الدين
وبخاصة في الجزء الثالث « أعمال التوبة ، تحدث الغزالي في هذا الكتاب ، عن النفس
وجنود القلب وأمراض القلب وأعراضها وأدويتها ، كما كتب عن العادة ومراحلها المختلفة
 وأنواعها ، وحدد الدراسات النفسية « علم العلاج » .

وأبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي (المتوفى سنة ٥٩٧ هـ سنة ١٢٠١ م) في كتابه
« الأذكياء » الذى يتكون من ثلاثة وثلاثين فصلا ، ويناقش المؤلف في هذا الكتاب
الفرق بين المصطلحات التالية وبين هذه المصطلحات وغيرها ، كالمخ والإدراك
والذكاء ، ويناقش أيضا قياس الذكاء عن طريق علامات طبيعیه وسلوكية ، ثم يقتبس
وقائع وحالات بين الأطفال والرجال والنساء والعقلاء والمجانين وحتى الحيوان .

وأبو نصر الفارابي (المتوفى ٣٢٩ هـ ١٩٥٠ م) في كتابه « آراء أهل المدينة
الفاضلة » فهو يناقش النفس الإنسانية وحاجة الإنسان إلى أن يكون مع الآخرين
وأهمية القيادة وصفات القائد .

ابن سينا (المتوفى سنة ٤٣٢ هـ سنة ١٠٣٧ م) طبيب أطلعت عليه ألقاب
التشريف « الشيخ » و « الرئيس » في كتبه « أمزجة النفس » و « الإشارات
والتنبيهات » ، وقد ناقش القوى النفسية والحواس الظاهرة والباطنة ، وقد قام بالدراسة
الرائدة للوعى وأنماطه وعوامله والعلاقة بين النفس والجسم ، كما كانت له لمسات في علم
نفس البلوغ .

أبو عبد الله بن قيم الجوزية (المتوفى سنة ٧٥١ هـ) في كتابه « إنقاذ الإنسان من

حبائل الشيطان » ففى الفصول الأولى صنف قلوب البشر إلى قلوب سليمة وإلى قلوب مريضة أو ميتة وشرح الطرق المتعددة لعلاج القلوب بما فى ذلك علاج الكبت ، كما ناقش العلاقة بين الجسم والنفس والتأثير المتبادل بينهما حينما يعانيان من ألم أو حزن .

أبو حيان التوحيدى (المتوفى سنة ٥٠٣هـ) فى كتابه « المقاييسات » الذى خصص جزءا منه للصدقة والصدق . . ويعالج فى هذا الكتاب اليقظة والنوم والأحلام والإدراك والفضب والقدرة على التمييز بين مختلف الألوان ، وبخاصة الأبيض والأسود ، كما يناقش الضحك وأسبابه ويبحث استقصاء الحقيقة عن الصدقة والصدق .

ابو بكر محمد بن قيس بن الطفيل (المتوفى سنة ٨٥٨١/١٩٨٥م) مؤلف « حى بن يقطين » دراسة شاملة للمراحل النفسية الكبرى لحياة « حى » طفلا وصبيًا وشابا وبالغا. هنا ناقش المؤلف مختلف الظواهر النفسية لحي - التقليد ، الحب ، الخيال والتذكر وأنشطة أخرى كاللاكتشاف والتجريب باطنيا وفى محيطه الخارجى وفى العالم ، وردود فعله إزاء الكوارث وسلوكه متعلما (مع شرح لأحسن الطرق لتعليم الكبار اللغة) وتطلعه للالتقاء بإخوانه من بنى البشر ، انظر أيضا لكاتب هذا البحث والمناقشة الضافية للموضوع نفسه بعنوان : « حى بن يقطين دراسة نفسية رائدة وعمل إسلامى رائع فى مجلة كلية التربية بمكة ، العدد الأول ، شوال ١٣٩٥هـ أكتوبر ١٩٧٥م .

١٤ - انظر لـ « جون كارل فلووجل » العالم النفسى (١٨٤٤ - ١٩٥٥م) الذى كان متمكنا من خمس لغات كتابة وكلاما « الإنسان والأخلاق والمجتمع » فى سلسلة الألف كتاب (رقم ٦٢٨) ترجمة عثمان النوبى والدكتور سعد الغزالى (دار الفكر العربى ، بالقاهرة ١٩٦٦) ص ١٥ - ١٧ .

١٥ - عبد الكريم عثمان : « دراسات نفسية لعلماء المسلمين الأقدمين » الطبعة الأولى ١٣٨٢هـ - ١٩٦٣م المقدمة بقلم الدكتور الأهوائى ص ٣ - ٤ .

١٦ - الدراسات النفسية المذكورة هنا قدمها قسم علم النفس بمكة لطلبة الدراسات العليا .



الفصل الخامس

إعادة بناء دراسة الاقتصاد في الجامعات الإسلامية

بقلم
محمد نجاة الله صديقي

نبذة عن المؤلف :

ولد محمد نجاه الله صديقي عام ١٩٣١ وهو هندی الجنسية ، وشغل منصب أستاذ في قسم الدراسات الإسلامية بجامعة علي غر الإسلامية بالهند وجامعة الملك عبد العزيز بمكة ، وقد حصل على درجة الدكتوراه في الاقتصاد وفي التربية العربية من رامبور ومدرسة الإصلاح في أزامجار ، وأشرف على تحرير المجلة الفصلية « الفكر الإسلامي » في علي غر في الفترة من (١٩٥٥ — ١٩٥٩) كما عمل مديرا مساعدا لدائرة البحث الإسلامية في علي غر .

وتضم منشوراته ترجمات أردية لـ « كتاب الخراج » لأبي يوسف ، وكتاب « العدالة الاجتماعية في الإسلام » لسيد قطب ، وهو مؤلف « النظريات الحديثة للفائدة » ، « الودائع في البنوك دون فائدة » ، بعض جوانب الإقتصاد الإسلامي ، « النظرية الإسلامية في التملك » ، « التأمين في الإقتصاد الإسلامي » ، « الطريق إلى النهضة الإسلامية » . الخ .

إن نقد الحالة الحاضرة لتعليم الاقتصاد على المستوى الجامعى فى البلاد الإسلامية ينبغى أن يركز أساساً على نقطتين : إلى أى مدى يناسب ما يجرى عليه اقتصادنا ، وإلى أى مدى ينسجم مع تطلعاتنا إلى تحويله لاقتصاد إسلامى ، ومثل هذا النقد من شأنه أن يكون نقطة البدء فى اقتراح التغييرات التى تضبط تدريس الاقتصاد لصالح الإدارة السليمة له ، وتنمية تطوره على أسس إسلامية ، قد يقال إن الاقتصاد أساساً فهم للكيفية التى يعمل بها وأن عمليات التحويل والتطور يمكن الانشغال بها فى مرحلة متأخرة ، ويتضمن هذا أن تحويل الاقتصاد إلى اقتصاد إسلامى وتطوره على أسس إسلامية ينبغى أن لا يتدخل فى الكيفية التى يعمل بها الاقتصاد ، ويمكن الرد على هذا الاعتراض بنقطتين :

أولاً : يجب أن يكون اقتصادنا هو الذى نفهمه ونفسره وليس اقتصاداً آخر أو حتى اقتصاداً مفترضاً .

ثانياً : إن ما نحاول فهمه وتحليله ، فيه قابلية التغيير ، ولما كان المسلمون يفضلون بوضوح الاتجاه الذى يرغبونه فى التغيير فإن هذا القابلية ينبغى كذلك أن تكتشف دون أن تغيب عن النظر تلك التغييرات المرغوبة ، ولهذا ينبغى أن يعاد النظر فى تعليم الاقتصاد فى البلاد الإسلامية وأن يتغير من حيث المضمون والأسلوب ليخدم التحول الإسلامى والتطور الاقتصادى لهذه البلاد .

إن الاقتصاد الجديد الذى ندرسه الآن هو فى الواقع اقتصاد رأسمالى قائم على التجربة الأمريكية ، وكما قال ج . د . هيكس وهو يتسلم جائزة نوبل فى الاقتصاد فى نوفمبر سنة ١٩٧٢ : « إن الاقتصاد إلى حد بعيد جدا علم بريطانى » . وقد أشارت من قبله « جون روبنسون » إلى نفس الشئ حيث قالت وهى تقدم كتابها « تمرينات فى التحليل الاقتصادى Exercises in Economic Analysis » لقد اعتاد الاقتصاديون الإنجليز من « ريكارد إلى كينيس Keynes » على أن يتخذ كل فى

عصوه ، نظم انجلترا ومشاكلها كخلفية مسلم بها ضمنا ، وحينما ندرس كتبهم في أجزاء أخرى وعصور أخرى على يد قراء لديهم مضامين أخرى ، ينشأ تبعاً لذلك قدر كبير من الاختلاط والجدل حول النقاط التي تتضارب فيها الأغراض .

إن الاقتصاد التمثلي يفترض أن يفسر النظام المعمول به في اقتصاد رأسمالي مثالي ، فمفاهيمه عن الإنسان والملكية والحرية والمنافسة والدور الذي يتصور أن تقوم به الدولة ، كلها مستمدة من المزاج المعين والبيئة الثقافية لانجلترا ، في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، وبعض هذه المفاهيم لبعدها عن أن تكون كلية ، لا تناسب المجتمعات الإسلامية في العصر الحاضر على الإطلاق ، ونظرا لسيو على ضوء القضية الأساسية عنده وهي أن العمل للمصلحة الشخصية من جانب الفرد يزيد على عملهم من أجل النفع العام ، فإنه يركز انتباهه على المشكلة المادية النفسية وهي الحد الأقصى في الإنتاج ويتجاهل المشكلة الإنسانية الأخلاقية وهي التوزيع العادل ، وهكذا يعاني الاقتصاد الرأسمالي الحديث من ثلاثة عيوب أساسية :

- ١ — فهو يعالج المواقف والنظم المعنية كما لو كانت كلية وهي ليس كذلك .
- ٢ — وهو يقلل من أهمية المشكلة الأخلاقية ويعلى من قيمة المشكلة النفسية .
- ٣ — وأخيرا يتجاهل تقريبا العمل القوي للدولة والدور الإيجابي الذي تقوم به في الإدارة والتطور الاقتصاديين .

إن من الحقائق أن علم الاقتصاد نشأ في عصر الاستعمار والإمبريالية . وإذا كان اقتصاد المجتمعات المغلقة يعاني من نفس النظرية المثالية إلى رجل التجارة والصناعة البريطاني الصاعد ، وهو يتنكر لمشكلة التوزيع وتجميد الدولة فإن تطبيق النظرية الاقتصادية على التجارة العالمية ورؤوس الأموال الدولية تجيز للمستعمرين وأصحاب البنوك ورجال المال والقوى الاستعمارية ، أن تتناول مشاكل الدولة النامية في العالم الثالث على أساس هذه النظرية ولكن ذلك غير سليم بل إن قيمتها بالنسبة لهذه البلاد سلبية إلى حد بعيد ، وبالرغم من مزاعم هذا الشكل من أشكال الاقتصاد في عالمية التطبيق فإن عددا من علماء الاقتصاد البارزين الذين كان لهم

اهتمام بمشاكل التنمية ، وبخاصة « لويس » و « سولتز » و « كوزنيتز » و « جالبريث » و « مبردال » أكدوا أوجه قصوره من وجهة نظر العالم الثالث .

وعلى أية حال ، فليست هناك حاجة إلى الإطالة في أوجه قصور الاقتصاد الحديث بصفة عامة ، ولنتجّة إلى بعض مفاهيمه ونرى كيف أنها مشحونة بالقيمة ، موجهة نحو الفردية والرأسمالية المستغلة والامبريالية ومتحيزة تحيزا عنيفا ضد طريقة التنازل الإجتماعية والأخلاقية للشئون الاقتصادية وسنختار بعضا منها :

العقلية الاقتصادية ، رأس المال ، القروض ، التنمية .

وقبل أن نفحص هذه المفاهيم قد يكون من المفيد أن نكشف بطلان القول بأن الجرعة المناسبة من الاقتصاد الاشتراكي ستصلح الضرر الذي سببه الاعتماد الكامل على الاقتصاد الحديث ، فلم يتصور « ماركس » إنسانا مختلفا عن الإنسان الذي تصوره سابقوه ، والاقتصاد الاشتراكي يتميز باعلائه من شأن الدولة إلى مكانة العامل الاقتصادى الرئيسى الذى يملك كل مصادر الثروة وتوظيفها ، ويدير الإنتاج والتوزيع بطريقة مخططة ، فالدولة تحل محل السوق كجهاز للاختيار وإن كان ذلك جزئيا ، والإنسان بوصفه فردا يصبح سلبيا لا يستحق أن يمنح الحرية ، هذا الانتقال من طرف إلى آخر ليس واقعا ولا مناسبا لطبيعة الشعوب الإسلامية ، وهذه الطريقة فى التنازل لا تتناسب تماما مع الاقتصاد الإسلامى فى العصر الحاضر ، وهو اقتصاد بعيد كل البعد عن أن يكون اشتراكيا ، إنه لا ينسجم أيضا مع اتجاه التغيير الإسلامى .

قد يقال إن الاقتصاد الاشتراكي يعطى الأولوية للتوزيع على حسب الإنتاج . ولكنها ليست أولوية أخلاقية راسخة فى المواقف الإنسانية ، إنها أولوية آلية تعتمد اعتمادا كلياً على القسر .

إن المفاهيم الأساسية للاقتصاد الماركسى أعنى : العمل ، الفائض ، القيمة ، الطبقات ، مفاهيم مدمرة للاقتصاد الرأسمالى ولكنها مكونات ضعيفة لبرنامج عمل

بناءً ، إن الفحص النقدي لهذه المفاهيم يكشف عن تحيزها العقائدي ويقنعنا بآلامكان لها في الإطار الذهني للاقتصاد الإسلامي ، إنها قليلة الفائدة لفهم مشاكلنا الاقتصادية ، إن ضيق الوقت والمكان لا يسمح لنا أن نمضى في تفاصيل أكثر فيما يتعلق بعرض نقدي للمفاهيم الاشتراكية ، ولهذا فإننا سنمضى إلى فحص المفاهيم الرأسمالية المذكورة آنفا .

بعض المفاهيم الأجنبية :

لا يخضع السلوك غير المطرد ، ولا المنظم ، لتحليل العلمى المؤدى إلى التعميمات التى يمكن أن تكون قيمة مسبقة بالنسبة للجماعات لا بالنسبة للأفراد ، فليس هذا ممكنا إلا مع السلوك المطرد الناتج عن اختيار متعدد توجهه قواعد معينة ، وكل الأذكاء يحاولون أن يكونوا عقليين بهذا المعنى ، ونجاحهم يتوقف على إتاحة المعلومات المناسبة ، ولهذا فمن المعقول أن تتخذ السلوك العقلى أساسا للتحليل الاقتصادى للأدوات المنزلية والمتاجر ، ولكن الاتجاه العقلى الاقتصادى الذى يعمل على أساسه الاقتصاد الحديث يذهب إلى أبعد من هذا ، فهو ينظر إلى الحد الأقصى للمنفعة فى ذاته على أنه الصفة الرئيسية فى كل العوامل الاقتصادية ، فالمستهلك يذهب إلى الحد الأقصى فى الانتفاع أو الاقتناع ، والمؤسسة التجارية تذهب إلى الحد الأقصى فى الربح ، والمفاهيم فردية ونفعية بشكل عنيف ، فالإيثار أو عناية المرء فى اختياره لصالح الآخرين مستبعدان ، والأفق الزمنى قد ضيق إلى ما يقرب من المستقبل أو الحاضر ، وهكذا فإن العناية بالحياة الآخرة مستبعدة أيا كانت أصالة إيمان المرء بها ، ويميل المفهوم إلى اعتبار الغايات غير الاقتصادية لا تدخل فى الاختيار طالما تفسر المنفعة والرضا والربح تفسيراً اقتصادياً خالصاً ، وكما يتضمن الحصول على الحد الأقصى من الأرباح يتضمن النزول بالتكاليف إلى الحد الأقصى ، فإن التركيز يكون على التكاليف المباشرة بالنسبة للفرد ، مع تجاهل التكاليف المتعلقة بتوزيع السكان والثقافة الاجتماعية ، وهكذا يتضمن مفهوم الاتجاه العقلى الاقتصادى طريقة تناول المادية الفردية الدنيوية للحياة الجارية فى خريف الرأسمالية ، وقد كانت هذه

الأيام أيام التحرر من الدين والأخلاقيات والثورة ضد الكنيسة . إن فكرة (داروين) أن البقاء للأصلح زادت من تسويق استغلال الأقوياء للضعفاء باسم النزعة العقلية في الاقتصاد ، وقد سوغت فكرة تفوق الجنس الأبيض الإمبريالية .

إن مفهوم النزعة العقلية في الاقتصاد لا يناسب تحليل السلوك في البلاد الإسلامية لسببين أساسيين : فهو ليس واقعيا ، فالناس يهتمون بمصالح الآخرين إلى جانب اهتمامهم بمصلحتهم الخاصة ، واختيارهم متأثر بتقدير لما يمكن أن يترتب عليه بالنسبة للمجتمع ولجيرانهم . . الخ .

إنهم يهتمون بالحياة الآخرة ، واختيارهم بوصفهم مستهلكين وقرارهم بوصفهم منتجين أو مستخدمين أو تجارا . . الخ متأثر بإيمانهم أو عدم إيمانهم بالآخرة وهم كذلك مدفوعون باعتبارات اجتماعية وثقافية وسياسية ، وقد تكون هذه الاتجاهات قوية أو ضعيفة مما يتوقف على مدى المعلومات المتاحة وقوة الالتزام المناسب ، ومع ذلك فالاتجاهات موجودة ، والمفهوم الذى يتجاهل هذه الاتجاهات لا يستطيع أن يكون منصفا للواقع ، وبمجرد ما تعطى النزعة العقلية في الاقتصاد مكانة الدعوى الأساسية فإنها تميل إلى أن تعمل بمثابة القاعدة ، فالناس يميلون إلى النظر إليها على أنها الطريقة الصحيحة للسلوك ، وهذا هو الفرق بين العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية إذ يبقى الموضوع في العلوم الطبيعية دون أن يتأثر بأى دعوى يتقدم بها العالم فيما يتصل بسلوكه ، ولا عجب أن يكون هناك ميل إلى أن ينظر إلى الإيثار والاعتبارات الأخروية والدوافع غير الاقتصادية على أنماط غير عقلية من السلوك من قبل أولئك الذين يأخذون علم الاقتصاد مأخذ الجد ، وحينما نطبق النظرية الاقتصادية على المشاكل العملية ، ونضع مقترحات المعالجة ينتج عن هذا التحيز إهمال للمصالح الحيوية للمجتمع وأفراده ، وهذا هو السبب الثانى فى أن النزعة العقلية الغربية فى الاقتصاد ، لا يمكن قبولها فى الإطار الذهنى للاقتصاد الإسلامى ، فهى ستعوق عملية التحول الإسلامية بسبب دورها التعقيدى ، لقد اقترح علماء الاقتصاد الإسلامى إحلال النزعة العقلية الإسلامية محلها ، مضمنين اقتراحهم

توجيهه العمل نحو أقصى حد من التوافق مع القواعد الإسلامية^(١) ، وهذا المفهوم أيضا تعقيدى بطبيعته لكنه قد يجدى بوصفه وسيلة أحسن للتحليل اذا كان يسمح بالقدر الكافى لضعف الالتزام الإسلامى فى المجتمعات المسلمة اليوم ، إنه مفهوم أوسع من مفهوم النزعة العقلية الاقتصادية أو أقرب الى الواقع الفعلى ، إن دوره التعقيدى سوف ينمى عملية التحول الإسلامى فى مجتمعاتنا .

رأس المال :

إن مفهومنا خطيرا آخر من مفاهيم علم الاقتصاد الحديث ، لا يتفق والإطار الذهنى للاقتصاد الإسلامى — هو مفهوم رأس المال بوصفه عاملا منفصلا عن الإنتاج ومستقلا عن الإدارة ، إن الإسلام لا يعترف بدعوى رأس المال فى استحقاق عائد مضمون فى شكل سعر الفائدة ، وهو لا يعترف على أى حال بدعواه فى استحقاق نصيب من أرباح المشروع الذى وظف فيه ، إلا إذا تعرض لمخاطر المشروع وناله نصيبه من الخسارة ، إذا وجدت ، إن رأس المال المقترض بضمان دفع — بغض النظر عن نتائج المشروع — ليس له حق فى نصيب الأرباح ، وإذا كانت عوامل الإنتاج محدودة فى سياق استحقاقها لنصيب من الإنتاج الصافى فإن رأس المال المشارك فى نتائج المشروع أيا كانت عامل من عوامل الإنتاج وليس كذلك رأس المال المقترض .

هذا بالطبع هو الوضع بالنسبة لرأس المال النقدى ، فرأس المال النقدى يتحكم فى رأس المال العينى كالآلات والأدوات والمباني الخ ، وينظر علم الاقتصاد الحديث إلى رأس المال العينى على أنه منتج أيضا رغم تحكم رأس المال النقدى فى رأس المال العينى هذا وبغض النظر عن الاختلاف الخطير بين رأس المال المشارك فى الربح والخسارة ، ورأس المال المقترض ، فإن هذا ليس جائزا لأن الإثنين يدخلان فى عملية الإنتاج كل بطريقة مختلفة .

أما إذا كان استخدام رأس الأموال العينية فى الإنتاج سينتج قيمة أكبر من

قيمتها فإن هذا يتوقف على نجاح المشروع أو فشله في عالم يتصف بعدم التأكد من أسعار السوق . إن العالم غير المستقر الذى يتعاون فيه رأس المال والمشروع في الإنتاج لا يضمن إنتاجية إيجابية القيمة لأى منها ، إن معاملة الربح على أنه جزء من التكاليف ونسبته إلى إنتاجية رأس المال ، تقوم على أساس التكوين التنظيمى الخاص للمجتمع الرأسمالى ، لقد انهارت كل المحاولات لإثبات القيمة الإنتاجية لرأس المال العينى لأن رأس المال لا يمكن أن يقاس إلا بالقيمة ويتطلب معرفة سابقة لسعر الفائدة الذى يفترض أن تحدده القيمة الإنتاجية الهامشية ، والواقع أن نظام الأرباح هو الذى يجعل من الممكن لعلماء الاقتصاد الرأسماليين أن ينسبوا عائدا إيجابيا لرأس المال ، وهى قيمته الإنتاجية ، وليس العكس ، إن مفهوم رأس المال بوصفه عاملا من عوامل الإنتاج مستقلا عن المشروع يجعل من هذا العامل شيئا محمودا ، هذا العامل لابد أن يعرى ، وهذا المفهوم وسيلة للاستغلال وليس وسيلة للتحليل العلمى ، إن دوره بوصفه وسيلة للتحليل العلمى هو تسويغ نظام الفائدة ، وهو يجعل فهمنا للعملية الاقتصادية مختلطا ، تلك العملية التى لا يتيقن فيها من قيمة ناتج رأس المال العينى ، بنسبته قيمة إنتاجية إيجابية إليها .

وبينا نطرح هذا المفهوم ، فإننا لا نقول بأن نغلق أعيننا عن الحقيقة الواضحة ، وهى أن رأس المال المادى يدخل عملية الانتاج بطريقة تختلف عن طريقة العمل أو المشروع ، إن له هوية متميزة ودورا متميزا ، وهذه على أى حال حقائق تقنية ، فرأس المال المادى عامل متميز من عوامل الإنتاج بالمعنى التقنى ، إن ظاهرة التقليل من الإنتاجية المادية الهامشية لرأس المال العينى أيضا حقيقة تقنية ، إن الضلع النازل من منحنى الطلب على سلعة معينة كآلة مثلا ، يعكس هذه الحقيقة ، ويعكس الضلع الصاعد لمنحنى التزويد ، التكاليف المرتفعة على المدى القصير ، فسعر السوق لماكينه يحدده العرض والطلب ، فهى جانب تكاليف بالنسبة للمشروع الذى تستخدم فيه ، إن حقيقة مستخدمة على مدى فترة من الزمن

يناسب — من الناحية الاقتصادية — رأس المال النقدي الذى أنفق من أجل الحصول عليها ويناسب الماكينة نفسها .

وحينما ننظر إلى رأس المال النقدي مرتبطا بعملية الإنتاج فليس من المجدى أى جزء منه مستخدم فى جلب العمال أو فى أشياء أخرى ، إن المهم فى حالة رأس المال النقدي الموظف فى المشروع هو ما إذا كان عرضة للمخاطر أولا .

ويتطلب التحليل العلمى من التمييز بين رأس المال المشارك فى المخاطرة وبين رأس المال المقترض أن نأخذ هذا الفرق فى الاعتبار .

القرض :

لقد تعرض مفهوم القرض لتغير واضح فى ظل الرأسمالية ، ففى عصر ما قبل الرأسمالية كانت القروض تمثل مدخرات حقيقية ، إن السيطرة على الناتج الاجتماعى الذى يحصل عليه بعض الإسهام فيه تحول مؤقتا إلى المقترض ، ولما كان ميل الاستهلاك عند المقترض أعلى منه عند المقرض فإن عملية الإقراض كان لها تأثير مضاد للتضخم ، أسهم فى تحقيق صحة الاقتصاد .

ويظهر البنوك أصبح القرض إلى حد بعيد قوة شرائية خلقت وحولت إلى المقترض ، إنها تشكل حقا إضافيا فى مخزون البضائع والخدمات الموجودة فى المجتمع ، ولا يناظره فى ذلك أى أسهم سابق أو مصاحب فى الإنتاج الاجتماعى ، ولهذا فهو تضخمى فى تأثيره ، وطالما كانت القروض البنكية من أجل الاستهلاك فلا نتوقع أية إضافة إلى الناتج الاجتماعى حتى فى المستقبل ، أما فى حالة القروض الإنتاجية فإن زيادة فى الإنتاج يمكن أن تحدث بعد مدة من الزمن ، شريطة وجود المصادر المعطلة فى الاقتصاد . إن تيارا متصلا من القروض البنكية لابد أن يتسبب فى وجود اتجاه تضخمى بالنظر إلى هذه الفترة الزمنية ، إن المجتمع الذى تنقصه المصادر المعطلة أو يواجه ضائقات شديدة فى الحصول على رؤوس الأموال العينية أو المهارات أو المواد الخام المطلوبة سيعانى أشد المعاناة فى هذا الصدد .

إذا كان على المقرض فى عصر ما قبل الرأسمالية ، قدرا إضافيا من النقد فى شكل « فائدة » بالإضافة إلى تسديد القرض الأساسى ، فإن هذا يتضمن تحويلا بسيطا للسيطرة على المصادر من طبقة من طبقات الشعب إلى أخرى ، وإن دفع الفائدة على النقود المخصصة للإقراض ، يضمن من هذا التأثير إلى حد بعيد بحيث تتغير طبيعته ذاتها إذا كانت نسبة الاحتياطى ١٠٪ ، لدرجة أن المدخرات التى تساوى ١٠٠ تمكن البنك من تقديم ١٠٠٠ على سبيل القرض وسعر الفائدة السنوى ١٠٪ فإن المبلغ المحول سيكون ١٠٠ فى السنة ، وإقراض المئة المدخرة دون تدخل البنوك وإصدار نقود من جانبها من شأنه أن يتضمن على أى حال تحويلا للعشرة فى المئة فقط ، وبينما يمتص سداد القروض البنكية النقود التى أصدرها البنك فإن الفائدة المدفوعة للبنك تبقى ، ولهذا فإن دور نظام الفائدة على القروض فى إعادة التوزيع قد أصبح حاسما جدا مع ظهور البنوك .

وبصرف النظر عن المسوغات العديدة التى تقدم لحق المدخر فى الفائدة ، فإن الموقف الجديد يتطلب تسويقا جديدا لحق المقرض فى الفائدة حينما توجد النقود المقرضة والمصدرة فى عملية الإقراض ، طالما وجد القرض وتمتص بمجرد سداذه .

إنه تقليد اجتماعى يعين على حدوث ذلك الشئ العجيب ، وهو عادة احتفاظ الناس بنقودهم لدى البنوك والتعامل بالشيكات لأن الثقة فى نظام البنوك ترجع آخر الأمر إلى الضمان الممنوح من قبل البنك المركزى ، إن المجتمع هو الذى يسمح لقوة شرائية جديدة غير مصحوبة بإضافة فى نفس الوقت إلى الإنتاج الاجتماعى أن تظهر ، ويتحمل الضغط التضخمى المتضمن ، على أمل أنه سيؤدى إلى زيادة مالية فى الدخل الاجتماعى من خلال استغلال المصادر المعطلة .

لماذا لا يؤكد علم الاقتصاد فى الرأسمالية على الفرق الواضح بين القروض التى تمثل ادخارات حقيقية ، والقروض التى لا تمثل ذلك ، لماذا يسوى بين إصدار حقوق إضافية فى الإنتاج الاجتماعى ، وبين مجرد تحويل الحقوق الموجودة ، لماذا يفترض أن يغطى المفهوم الواحد حقيقتين مختلفتين ؟ ان السبب يكمن فى جعل الفائدة مشروعة

على القروض البنكية التى يقدمها غطاء المفهوم القديم ، وبمجرد أن يعترف بالأصل الاجتماعى الذى ينسحب على المقترضين ، فإن المجتمع لابد أن يطالب بالأرباح الناتجة أيا كانت ، ولا يكون للبنوك الحق فى أكثر من رسوم الخدمة مع مبلغ إضافى لتغطية مخاطر عدم السداد إذا لم يحسب ذلك بطريقة أخرى ، إن ما تتقاضاه البنوك الآن أكثر من ذلك بكثير .

إنه مما لا يتناسب والإطار الذهنى للاقتصاد الإسلامى ، معاملة النوعين من القروض معاملة واحدة ، إن الإقراض بالمعنى الصحيح يجب أن يتميز عن الإذن الاجتماعى ، لممارسة قوة شرائية إضافية سابقة على الإنتاج الإضافى . إن عملية القرض من وجهة النظر الإسلامية عملية إحسان ، وعمل صالح ، إنها ليست حقيقة واقعها الربح ، والمقترض ليس مرغما على سداد أى شىء فوق المبلغ المقترض ، والإقراض ينتمى إلى مجال التعاون القائم على الإيثار ، وهو بعد هام من أبعاد النشاط الاقتصادى فى الإسلام ، إن الإذن الاجتماعى بممارسة سلطة إضافية على المصادر سابقة على الإنتاج الإضافى ظاهرة جديدة . إن حقوق الأطراف المعنية ، وواجباتها لم تحدد بعد بواسطة نصوص الشريعة الإسلامية ، ولابد من القيام بذلك الآن بمقتضى روح هذه الشريعة ، وعلى أى حال ، فإن من الواضح أنها ستكون مختلفة عن تلك التى سنت للقروض بمعناها السابق .

التنمية :

لسنا فى حاجة إلى أن نطيل أكثر ، وينبغى أن نبدأ فى الحديث عن ضيق المفهوم الرأسمالى عن التنمية ، فقد كتب الكثير مؤخرا عن هذا الموضوع ، لقد تكون هذا المفهوم من خلال زيادة الإنتاج مع إهمال التوزيع ، ولابد أن يسأل المرء تنمية من هذه التى يتحدثون عنها ؟ كيف يمكن تصور تنمية مجتمع إنسانى من خلال إضافات الثروة ليس إلا بصرف النظر عما إذا كانت هذه الإضافات فى متناول أكثرية أعضاء هذا المجتمع أم لا ، إن ارتفاع الدخل العام مع زيادة الفقر يمكن حدوثهما نسبيا أو على سبيل الإطلاق ، وأن يتلازما بل هما فى الحقيقة متلازمان .

وليس العدل في التوزيع وحده هو الذى يتجاهله المفهوم الرأسمالى للتنمية ، بل يتجاهل كذلك التكاليف الاجتماعية والعضوية للتنمية مثل التلوث ، واستهلاك المصادر غير القابلة للتجديد ، والضغط والأزمات بالنسبة للفرد والأسرة ، إنه لم يأخذ في الحسبان علاقة الإنسان بالطبيعة وقيمة حياته الثقافية ، لقد سيطر المفهوم الضيق للتنمية أكثر من قرن من الزمان ، ولم يبدأ بعض علماء الاقتصاد في الالتفات بشكل جاد إلى الأبعاد الأخرى التى شكلت أساس التفكير الاقتصادى ، إن مفهومهما شاملا للتنمية يتطلب إطارا أوسع يستند إليه ويشمل كل أعضاء المجتمع ، والأجيال القادمة ، والكائنات الحية الأخرى والاهتمامات غير الاقتصادية للجنس البشرى ، إن مثل هذا المفهوم الواسع وحده هو الذى يمكن أن يتناسب مع علم الاقتصاد الإسلامى .

ولإذا كان علينا أن نسأل عن مفاهيم مثل رأس المال والتنمية ، ماذا عن النقد والدخل والعمالة وأعمال البنوك والتأمين وطائفة من المفاهيم الأخرى التى تتصل اتصالا وثيقا بالمفاهيم التى كشفناها من قبل ، والتى هى نتاج طريقة التناول المادية الفردية ذاتها ؟ فإن الحاجة تتأكد إلى استعراض كل هذه المفاهيم استعراضا نقديا ، ولابد أن يكون لهذه المهمة أولوية عند علماء الاقتصاد المسلمين .

بناء برنامج : بعض الخطوط المرشدة :

لهذا ، هل لنا أن نطرح تدريس النظريات الاقتصادية الحديثة وتطبيقاتها في ميادين مهمة كالتنمية والتخطيط والتمويل العام والإدارة — والسياسة النقدية والتجارة العالمية . . الخ ؟ إن هذا بالطبع ليس ممكنا ولا مرغوبا فيه ، إن ما نحتاجه هو الاختيار الحكيم لعناصر أكثر دواما في تكوين علم الاقتصاد الحديث وتناولها بطريقة نقدية ، وينبغي أن يصحب هذا بإدخال الأهداف الإسلامية والأولويات في الميادين التطبيقية ، والرجوع إلى الظروف الاقتصادية الفعلية لاقتصادنا عند نقاط مناسبة ، وبينما نحن نقوم بذلك سننشأ مفاهيم جديدة ، وستعدل مفاهيم قديمة بما يتناسب وحاجتنا وتطلعاتنا ، ولكن النهاية الناجحة لهذه العملية تتطلب صبرا ومثابرة

بالإضافة إلى الخيال والالتزام بمثلنا العليا ، إن لدى الجامعات المثالية ، ميلا إلى تجاهل الجانب التقنى للموضوع تجاهلا ما منذ الخطوة الأولى إننا ينبغي أن نكون من الرشد بحيث لا نتورط في هذا الخطأ ، إن تكوين البرامج الملخصة فيما بعد يحمى من هذه الإمكانيات ، في الوقت الذى يتجه فيه الانتباه إلى الحاجة إلى الإصلاح والتجديد . إن علم الاقتصاد يدرس الآن في جامعات العالم الإسلامى على مستوى البكالوريوس في الغالب ، ولكن كثيرا من هذه الجامعات تخطط لبدء دراسات عليا في الاقتصاد في المستقبل القريب ، ولهذا فإن الوقت مناسب لتركيز الانتباه لتكوين البرامج على المستوى العالى ، إن جامعة القاهرة وجامعات في البلاد الإسلامية الأخرى بخبرتها الطويلة في تدريس الاقتصاد والبحث فيه على المستوى العالى ، يمكن أيضا أن تعيد النظر في مناهجها وتعيد تكوين مقرراتها في ضوء ما سيأتى .

إن الحاجة إلى دمج تدريس الاقتصاد الإسلامى في تدريس الاقتصاد العام ، من الأهمية بمكان ، ولن تتحقق حاجتنا بأقل من بث العناصر الإسلامية في العناصر الصحيحة الدائمة للاقتصاد الحديث ، وهذا ما هو مقترح في المشروع الملخص فيما بعد .

لقد كانت نظرية السعر دائما هي النواة إلى مقرر في التحليل الاقتصادى وينبغى أن تظل كذلك ، وينبغى أن تعلم قوانين العرض والطلب انطلاقا من موقف متشكك في التفسيرات العديدة المطروحة لأمدها بالأساس النفسى ، وينبغى أن يعالج الإنتاج والتكاليف والدخل الوظيفى والمرونة وتوازن الأسعار والاحتكار البسيط ، والاحتكار القائم على التمييز ، واتجاهات دخل الأسعار في الأسواق الرديئة . . الخ ، معالجة تأخذ في الحسبان افتراضات بديلة فيما يتصل بغايات الأسر والمؤسسات التجارية مع توجيه انتباه خاص إلى النمط الاخلاقى المستتر للسلوك ، وينبغى أن يدرس مفهوم الطلب الموجه ولكن تطبيق حركة السعر على أنواع الدخل كالأجور والإيجار والريح والفائدة ، ينبغى أن يعدل بحيث يعطى العوامل الاجتماعية والأخلاقية والنظامية التى يتضمنها التوزيع ما يستحق من أهمية ، لقد أكدنا قبل ذلك الحاجة إلى إعادة

النظر في رأس المال ، بوصفه عاملاً منعزلاً في الإنتاج ، ومما له بعض الأهمية العملية ، كيفية مكافأة هذا العامل أو ذاك من عوامل الانتاج في الاقتصاد الرأسمالي ، أما كيفية مكافأته في اقتصادنا نحن على أى حال فقضية مختلفة ، وما هو أهم من ذلك هو أن يبحث كيفية مكافأته في إطار معدل يتسند على المواقف والنظم للاقتصاد الإسلامى .

إن علم الاقتصاد العام ، الذى يضم نظريات النقد والدخل والعمالة ، موضوع جوهري آخر من موضوعات علم الاقتصاد الحديث ، وتحتاج وسائل « كينيس » الأساسية للتحليل أن نتناول مع فهم أوضح لخط الاقتصاد الذى تنطبق عليه حقيقة الأدوات هذه ، والعمالة والدخل والطلب الفعال ووظيفة المستهلك والمكثر ، وعلاقات توظيف المدخرات وعامل الزيادة وطبيعة التقلبات الاقتصادية . . الخ ، مفاهيم لا بد أن يتأثر شرحها ومناسبتها في سياق مختلف عن ذلك الذى نشأتا فيه ، وفي تحليل العرض والطلب باعتبارهما عاملين يتحكمان في العمالة والانتاج ، ينبغي إعطاء مكان مناسب لقوى اجتماعية ، مثلاً الادارة الشعبية للتطوير ومبادرة الدولة والقيادة . وينبغي كذلك أن يكون لدور النقد والعمليات البنكية في اقتصاد يقوم على الزكاة مكان في التحليل الكلى ، هذا مثال لمزج العناصر الإسلامية بالتحليل الاقتصادى الأساسى المطلوب .

إن علم الاقتصاد العام عند (كينيس) ككل النظريات الأخرى في علم الاقتصاد الرأسمالي ، يهتم بالانتاج ويهمل التوزيع ، والنظريات العامة في التوزيع لا تصحح هذا الاختلال في التوازن لأنها تعمل في حدود الإطار الأساسى نفسه ، إن عناصر علم الاقتصاد القائم على النظم يمكن إدخالها في هذا التحليل وستكون مفيدة ، وينبغي أن يتيح تأثير الاتهامات الموقفية التى تثيرها الأنماط الإسلامية في السلوك ميداناً آخر للبحث في هذا الصدد .

إن علوم الاقتصاد الخاصة وعلم الاقتصاد العام لها تطبيقاتها في عديد من الميادين كعلم اقتصاد الرخاء ، والنمو والتطوير والتخطيط والتمويل والتجارة والعلاقات

الاقتصادية الدولية ، ولكن عنصر النسبية أكبر من هذه الفروع ، فمن شأن مضمونها أن يحل محله بالتدرج ما هو أكثر مناسبة للبلاد النامية بصفة عامة والبلاد الإسلامية بصفة خاصة ، إن المذاهب التي وصلتنا ينبغي أن نعاملها على أنها مذاهب في الرأسمالية ، والبدايل الممكنة ينبغي أن يعبر عنها مع النظر إلى تيسير اختيار مايسد حاجة اقتصادنا نحن ، إن أدوات التحليل وتقنيات الإدارة الاقتصادية ينبغي أن تختبر على محك مناسبتها للاقتصاد المتطور وانسجامها مع الأهداف الإسلامية .

إن هناك حاجة ماسة إلى مقرر شامل في علم الاقتصاد العام يحل محل المقرر التقليدي في المالية العامة ، وينبغي أن يعالج هذا المقرر سياسة الخزانة وإدارة الديون والأدوات المادية ، ووسائل أخرى للسياسة تستطيع الدولة من خلالها أن تدير الاقتصاد ناظرة إلى تأمين الغايات الاجتماعية ، إن علم اقتصاد التعهدات العامة ينبغي كذلك أن يكون له مكانة في هذا المقرر ، وينبغي بذلك انتباه خاص للدروس التي يمكن أن تتعلم من التجربة الاشتراكية في إدارة الإنتاج والاستهلاك والتناول . إن علم الاقتصاد العام موضوع عاجله كبار المفكرين المسلمين مثل ابن تيمية (١٢٦١ — ١٣٢٨ م) ويجب أن يوجه انتباه خاص إلى آرائهم ، إن القطاع العام السريع النمو في البلاد الإسلامية يقدم مزيدا من التأكيد للحاجة لمثل هذا المقرر .

ومن الضروري أيضا مقرر عن النمو والتخطيط التنموي ، وينبغي تحقيق ماهيات نماذج عديدة للنمو والاستراتيجيات الممكنة للتنمية مع شرح مضامينها الاجتماعية والثقافية والنظامية ، أما فيما يختص بتقنيات التخطيط فينبغي التركيز على تلك التي تتناسب والاقتصاد المحلي مع الوعي بالبدايل التي يجري بها العمل في الأماكن الأخرى ، إن الخصائص الجوهرية لاستراتيجية إسلامية في التنمية الاقتصادية ، ينبغي أن يعلن عنها ، مع إعادة نظر نقدية في النماذج المقترحة حتى الآن .

إن مقررًا في النظم الاقتصادية المقارنة سيغرس في نفس الطالب أن هنا طرقًا

مختلفة للإدارة الاقتصادية ، وأن الإمكانيات لم تستنفذها النماذج المعمول بها ، إن العديد من طرق التداول في الرأسمالية والاشتراكية وعلم الاقتصاد المختلط ينبغي إبرازها ، وينبغي أن تعرض الملامح الواضحة للنظام الاقتصادي في الإسلام بطريقة لا تفوت على الطالب إمكانية التنوع في التفسير .

ينبغي أن نركز دراسة تاريخ الاقتصاد على التجربة الإنسانية الماضية في مختلف المناطق ، مع بذل انتباه خاص للتاريخ البريطاني والأمريكي والروسي والياباني ، إن طريقة تحليلية لتناول تاريخ الاقتصاد لمختلف الشعوب في فترات زمنية مختلفة ، من شأنها أن توسع الرؤية وتمهد الأرض لتكوين مزيج مناسب وبدء تجربة جديدة لا تقبل تعارضا مع الشعور المتترم في كل نموذج معين عن شيء لا يمكن تجنبه أو الهروب منه ، إن التاريخ الاقتصادي للشعوب الإسلامية وبخاصة شعوب غربي آسيا ، وشمال أفريقيا يستحق انتباهها خاصا في جامعاتنا ، بالإضافة إلى التاريخ الاقتصادي المحلي ، ويمكن أن يغطي الموضوع في سلسلة يختار الطالب منها بعض الحلقات .

لقد استبعدنا تاريخ الفكر الاقتصادي في المقررات الأساسية في أكثر الجامعات ، وهو يدرس الآن بوصفه موضوعا اختياريا ، ونستطيع أن نصنع الشيء نفسه ، إن الاقتصاد السياسي القديم والمارجنية والكلاسيكية الجديدة واقتصاد « كينيس » والماركسية الجديدة وكذلك بعض المدارس الفكرية المتطرفة الأخرى ، ينبغي أن تدرس في سلسلة المقررات الاختيارية ، وينبغي أن تشمل هذه المجموعة من المقررات مقرا عن نشأة التفكير الاقتصادي في الإسلام مع التركيز على إسهامات أبي يوسف وابن تيمية وابن خلدون وشاه ولي الله ، وينبغي أن يركز هذا المقرر على التفاعل بين تعاليم الإسلام والظروف الاقتصادية المتغيرة عبر العصور ، لقد أهمل هذا الموضوع من قبل مؤرخي الاقتصاد ، ولكنه مقرر يشجع البحث والتعليم في الجامعات الإسلامية .

وهناك موضوع هام ينبغي أن يقرر على مستوى البكالوريوس ثم يدرس بتفصيل أكثر على المستوى العالي ، وهو بنية الاقتصاد المحلي ونشأته ومشاكله

الحاضرة ، وينبغي أن يكون ذلك في الواقع المركز الذى تدور حوله كل المقررات الأخرى ، كما ينبغي أن يكون واحدا من الموضوعات الإجبارية .

إن الدراسات الميدانية وبخاصة تلك التى تتصل ببلاد العالم الإسلامى ضرورة نظرا للحاجة إلى تخطيط إقليمي ، ومزيد من التنسيق بين اقتصاديات أية منطقة واحدة ، إن سلسلة من المقررات الاختيارية ينبغي أن تغطى البلاد المجاورة والاقتصادات الأخرى فى المنطقة .

ومن المقررات ذات الأهمية الحيوية بالنسبة للبلاد الإسلامية ، مقرر شامل فى الاقتصاد الدولى ، يشمل التجارة الدولية واقتصاديات القوميات المتعددة ، والنظام النقدى العالمى ، ونظم التمويل العالمية ، واقتصاد المعونات والاستثمار الأجنبى ، ويجب أن يعالج الموضوع من وجهة نظر العالم الثالث كما ينبغي توجيه الانتباه المناسب لما يتضمنه النظام الاقتصادى الجديد الذى يتبناه ، وينبغي أن يكون ذلك أيضا مقررًا إجباريًا .

وليس هناك خلاف حول تطبيق المناهج الكمية فى علم الاقتصاد الذى يدرس فى الاقتصاد الرياضى والإحصاء والقياس الاقتصادى ، ولكن هذه المقررات يجب أن تصمم لتلبى متطلبات التحليل والإدارة فى اقتصادنا بدلا من تحقيق الامتياز الشكلى ، إن هذه المقررات ينبغي أن تكون عونًا على صياغة أوضح للمفاهيم ، بإدراك أفضل للعلاقات المتبادلة القابلة للقياس الكمى مع الوعى بأن قدرا كبيرا من الأهمية الحيوية بتسرب من خلال هذه الشبكة ، وبالنظر إلى ازدياد استخدام المناهج الكمية فى علم الاقتصاد ، فينبغى أن يكون هناك مقرر أولى فى مناهج الإحصاء والتقنيات الكمية فى قلب البرنامج على أن يغطى الباقي فى سلسلة من المقررات المتقدمة ، تقدم كموضوعات اختيارية ، وينبغي أن يكون هناك مقرر على مستوى البكالوريوس فى الرياضيات ، ويشمل ، بالإضافة إلى الجبر البسيط ، الحساب والهندسة التحليلية على أنه متطلب سابق للمقرر الإجبارى على المستوى العالى .

وينبغي أن تتضمن قائمة المقررات الاختيارية مقررات متعددة فى الاقتصاد

التطبيقي واقتصاديات صناعات معينة واقتصاديات التقنية والتجديد والتنظيم المالى للمجتمع والنظم البنكية المقارنة واقتصاديات العمل ودراسات السكان والاقتصاد الزراعى واقتصاديات النقل وهكذا ، ويمكن إطالة هذه الفاتحة وتقصيرها حسب الحاجات الفعلية لكل بلد ، بهذه الطريقة وحدها يمكن للمقررات الحاضرة أن تعدل لتناسب مع حاجاتنا ومطامحنا ، لقد نشأ عن بعضها مقررات جديدة كل الجدة ، وعلى أى حال ، فإن هذه العملية ينبغي ، دفعها إلى الأمام بإدخال مقررين آخرين ليكونا مقررين أساسيين أحدهما فى دراسة المناهج والآخر فى الاقتصاد الإسلامى .

وينبغى لمقرر المناهج أن يكشف الأساس المنهجى للاقتصاد الكلاسيكى الجديد « الكنيسى » الحديث وكذلك الأساس المنهجى لاقتصاد الماركسية واقتصاد الماركسية الجديدة ، وينبغى أن يتلو ذلك عرض لبعض المحاولات الهامة لاختراع منهج جديد ، وأخيرا ينبغى أن يناقش إمكان وجود منهج إسلامى فى ضوء التقدم الذى حققه علماء الاقتصاد الإسلامى حتى الآن .

إننا فى حاجة إلى مقرر فى علم الاقتصاد الإسلامى المعاصر حتى يظل الطالب على معرفة بالتفكير الإسلامى فى كل الميادين التى تغطيها الموضوعات التى سبق ذكرها ، فهناك حاجة إلى تقديم نظرة إجمالية إلى ماتم تحقيقه حتى الآن بواسطة الدراسة النقدية الإسلامية للاقتصاد الحديث بتطبيق المبادئ الإسلامية على المشاكل الفعلية فى الانتاج والتوزيع والرخاء والتنمية والتجارة والعلاقات الدولية . . الخ . إن نظرة إجمالية من شأنها أن تضع أيدينا على المبادئ الموحدة فى الإطار الذهنى الأساسى للاقتصاد الإسلامى .

مثل هذا المقرر على المستوى العالمى يفترض سلفا أن الطالب سيتلقى مقررا فى مصدر الهدى الإسلامى على مستوى البكالوريوس ، وينبغى أن يضم هذا المقرر مبادئ الفقه الإسلامى ، وتقنية فهم القرآن والسنة وتفسيرها ، وينبغى على قدر الإمكان أن تشكل النصوص والسوابق المتعلقة بالشئون الاقتصادية ؛ المادة الخام المستخدمة .

وفي الختام فيما يلي ملخص للمقررات التي ذكرت في هذا البحث على مستوى التعليم العالي :

المقررات الأساسية (الإلزامية) :

- ١ — مناهج الاقتصاد
- ٢ — التحليل الإقتصادي الخاص
- ٣ — التحليل الإقتصادي العام
- ٤ — مناهج الإحصاء الأولية والتقنية الكمية . (متطلب سابق : مقرر في الحساب على مستوى البكالوريوس)
- ٥ — علم الاقتصاد العام
- ٦ — اقتصاديات النمو والتخطيط التنموي
- ٧ — النظم الإقتصادية المقارنة
- ٨ — علم الاقتصاد الدولي
- ٩ — بنية الاقتصاد (المحلي)
- ١٠ — علم الاقتصاد الإسلامي المعاصر (متطلب سابق : مقرر على مستوى البكالوريوس في مصادر الهدى الإسلامي .

كل هذه المقررات تعطى على امتداد فصل دراسي ، وعلى افتراض وجود فصلين دراسيين في كل عام وأربع مقررات في كل فصل دراسي فإن هذا يسمح بوجود ست مقررات اختيارية ، وكبديل قد يكون من المستحسن مد مقرر التحليل الاقتصادي العام على فصلين دراسيين بحيث يشمل النقد والسياسة النقدية أيضا ، وسيسمح هذا بخمس مقررات يمكن اختيارها من البرنامج التالي :

- ١ — علم الاقتصاد الكمي
- ٢ — تاريخ علم الاقتصاد
- ٣ — دراسات ميدانية
- ٤ — تاريخ الفكر الاقتصادي

٥	— اقتصاديات صناعات معينة
٦	— علم الاقتصاد الزراعى
٧	— اقتصاديات الرخاء
٨	— النظام البنكى المقارن
٩	— التنظيمات المالية
١٠	— اقتصاديات العمل
١١	— دراسات سكانية
١٢	— اقتصاديات التكنولوجيا والتجديد



هوامش :

- 1 — Kahf, Monzer : A Contribution to The Study of The economics of Islam.
University of Utah, SLC. U.S.A. 1973 110 p. (Mimeo)
and Siddiqi, M.N. ; Economic Enterprise in Islam, Islamic Publications,
Lahore 1972 179 p.

الفصل السادس

وراء الدول القومية المسلمة

بقلم
د . كلیم صديقي

نبذة عن المؤلف :

كان كلیم صديقي صحفيا بريطانيا وعمل مع صحيفة « الجارديان » في شارع فليت Fleet ، وهو يحمل درجة البكالوريوس في الاقتصاد وماجستير في العلوم ودكتوراه في الفلسفة من جامعة لندن ، وفيما بين سنتي ١٩٧٢ ، ١٩٧٤م ، كان أستاذا مساعدا في جامعة جنوب كاليفورنيا ، وهو الآن المدير العام للمعهد الإسلامي . أما أعماله الرئيسية فهي « الصراع والأزمة والحرب في باكستان » (لندن : ماكميلان ، نيويورك : برينجر ١٩٧٢ ، « نحو مصير جديد » (كراتشي : شركة الكتاب الملكية ١٩٧٥) . كما نشر كذلك العديد من المقالات .

لم تبلغ حيرة المسلم المعاصر في أى مجال من مجالات العمل الإنسانى ما بلغته في مجال العلوم السياسية ، وهذه الحيرة موجودة على كلا المستويين المستوى الفكرى ، ومستوى مزاوى فن السياسة ، أو علم السياسة ، أى السياسيين .

والحيرة على المستوى الفكرى أعظم عند الذين يتوقعون أن يكونوا أبعد الناس عن حيرة المشتغلين بالعلوم السياسية . فالعالم السياسى الحديث اذا كان مسلما يواجه صعوبة بالغة ، في عالم السياسة ، وربما يحمل درجة الدكتوراه في العلوم السياسية ويشغل منصبا تدريسيا في إحدى الجامعات ، بل ربما يكون قد أخرج بعض الكتب التى تحمل اسمه ، ومع ذلك فلا بد أن يسأل عالم السياسة المسلم نفسه سؤالا بسيطا هو : هل هناك أدنى فرق بينه وبين علماء السياسة غير المسلمين الذين يحملون نفس الدرجة ويشغلون المنصب الجامعى ولهم مثل منشوراته ؟ إن الإجابة الأمانة هى « لا » وهى أيضا الإجابة الصحيحة ، إن المفتاح يكمن في عبارة « عالم السياسة المسلم » . ففى الواقع أن المسلم في عالم السياسة مستقل عن علمه الأكاديمى ، هناك يقال شخصان في واحد ، مسلم وعالم سياسة ، فالمسلم هو المؤمن بالإسلام ولكن علمه السياسى غير مسلم ، والمسلم « أمين » ، وعالم السياسة غير المسلم ، يعيشان في فرد واحد ، جنبا إلى جنب وهما سبب قدر كبير من الحيرة ، وحينئذ يبدأ هذا « العالم السياسى المسلم » المصاب بازدواج الشخصية في الحديث عن « النظرية السياسية في الإسلام » وعن « الدولة الإسلامية » تزداد الحيرة ظلمات بعضها فوق بعض .

جذور العلم السياسى :

منذ ما لا يزيد كثيرا عن خمسين عاما كان أبواب الحكمة أولئك ، أساتذة العلوم السياسية ، جنسا مجهولا ، فقد عين أولهم في هذا القرن^(١) . ولكن حينما يسأل أحد ما موضوع السياسة ، يكون الجواب أفكار أفلاطون^(٢) وأرسطو وأوغسطين والأكوينى وماكيا فيلى ودانتى وهوير ولوك وروسو وبشام وماركس وجون ستىوات مل — ثم هناك أوصاف الدول الكبرى الحديثة — الولايات المتحدة وبريطانيا العظمى وفرنسا وألمانيا والاتحاد السوفيتى وبعض الدول الأخرى ، وأخيرا

هناك الكتابات الضخمة المعاصرة في التجريدات التحليلية .
ولو نظر المرء إلى مامر نظرة أكثر عمقا لثار عدد من الأسئلة ، فمثلا إذا كان أبو علم « السياسة » أفلاطون كتب الجمهورية منذ ألفين وأربعمائة عام تقريبا فأين كان الطفل طوال هذا الوقت ؟ والجواب هو أن الطفل كان في الكنيسة لمئات كثيرة من السنين ثم تعرض لتجربتي الإصلاح والنهضة ، ثم كان عليه أن يذهب إلى كليات الحقوق والتاريخ والفلسفة قبل أن يعترف به علما قائما بذاته ، رغم أن توأمة الآخر — العلاقات الدولية — لا يزال يعاني بعض مصاعب الميلاد^(٣) . وعلى أى حال ، فهذا الجواب لا يزال غير مقنع إقناعا كاملا ، ولا يزال السؤال باقيا عن كيف أمسكت الكنيسة وكليات الحقوق والتاريخ والفلسفة الطفل هذا الوقت الطويل ، ثم ألقته بسرعة بالغة طفلا سليما نما خلال خمسين عاما (وهو وقت لا يعد شيئا في غضون أربعمئة وألفى عام) فأصبح شابا قويا لديه ميل عنيف للتوالد ؟ لماذا حدث هذا فجأة تقريبا في القرن العشرين ؟ لماذا لم يحدث في القرن الثامن عشر أو التاسع عشر ولماذا لم ينتظر حتى القرن الحادى والعشرين ؟ لماذا في القرن العشرين بالذات ؟ ولماذا في هذا الوقت بالضبط ؟ .

والجواب (أو الأجوبة) على هذا السؤال فيها المفتاح لحل كثير من الألغاز . وربما يكون أحد الأجوبة الممكنة أن علم السياسة الذى بين أيدينا كانت الحاجة ماسة إليه في هذا الوقت ، ومن هنا كان نجاحه العظيم وامتداده العظيم والاعتراف العظيم به والتبنى العظيم له والاتباع إياه ، فمن الذى كان في حاجة إليه ولماذا ؟

لقد كتب المؤرخ الانجليزى المشهور أ. « ح ب » . تايلور مؤخرا يقول :
« لقد استغرق بدء أوربا لمسيرتها وقتا طويلا ، ولقد بدأت قيادتها (للحضارات غير الأوربية) ففى القرن السادس عشر فقد المسلمون أسبانيا ولم يتحقق لها النصر إلا في القرن العشرين^(٤) . كان تايلور يعرض كتبا ج . م . روبرتس « تاريخ هتشيوسون للعالم » . وقد تحول تايلور إلى شاعر في مدح روبرتس يقول : « هذا تاريخ العالم لا نظير له في أيامنا^(٥) » . إنه يغطى كل العصور وكل القارات ، ويشتمل على تجارب العاديين من الناس كما يشتمل على أعمال أصحاب السلطان ، إنه دقيق بشكل

لا يتصور في سرد الوقائع ولا يجادل تقريبا في أحكامه . . ويمضي تايلور في مدح روبرتس لأنه أقام التوازن العادل بين الحضارات المختلفة ، في صفحاته المئة والألف ، ثم يذيع تايلور السر فيقول : « إن (روبرتس) لا يستطيع أن يقاوم صرف أكثر الانتباه إلى الحضارة الأوربية التي يعرفها معرفة جيدة والتي ينتمى إليها ، فأكثر من نصف كتابه يعالج الفروق الحديثة حينما أصبحت عصا القيادة في يد « أوربا » ولا يأسف تايلور لعدم التوازن هذا بل يضيف : « إن القارئ سيرحب بهذا التركيز ولكن ماسبب تأكيد تايلور من أن القارئ سيرحب بهذا التركيز على الحضارة الأوربية ؟ من الواضح أن ذلك يرجع إلى أن تايلور يعرف أن ذلك ليس تاريخا بالمعنى الصحيح ولكنه وجهة النظر الأوربية عن التاريخ ومن ثم فإنه سوف يصبح شائعا . وهذا في الحقيقة هو السبب في أنه أطلق عليه « تاريخ عصرنا » .

وهكذا يقول تايلور بصراحة إن على كل حضارة أن تبرز وجهة نظرها الخاصة نحو تاريخ العالم والحضارات الأخرى ، ولهذا فليس من الممكن نسبة أية موضوعية لأحكامه بل إلى أحكام الحضارات التي يتناولها .

ولنبق مع وجهة نظر تايلور نحو التاريخ ونسلم على سبيل الافتراض بأن قيادة أوربا بدأت في القرن السادس عشر ، إنه لا يذكر لنا من الذى كان يتولى دور القيادة حتى القرن السادس عشر ، وقد حدث أننا نحن المسلمين نعرف ، ولكن الحقيقة أخفيت بعناية عن القراء بواسطة مؤرخى الغرب . إن الحضارة الإسلامية ظلت مسيطرة عبر أكثر من ألف عام ، والحضارة الغربية كما يعترف تايلور ، لم تسد في الواقع إلا في القرن العشرين .

وبمجرد أن تحقق الانتصار النهائى للغرب وأبعد المسلمون عن مسرح التاريخ ، أحتاج الغرب إلى نمطين من المثقفين أولا المؤرخون الذين يخصصون للإسلام والمسلمين بضع فقرات وهوامش ثانيا : علماء السياسة الذين يسوغون إضفاء الصبغة العقلية ، تلك السيادة التي تحققت بعملية تزيف التاريخ وإبراز وجهة نظر علمانية نحو الإنسان وتطوره السياسى ، حصنت الحضارة الغربية الحديثة الانتصار في توظيف

أرصدة مادية وبشرية هائلة ، كما احتاج إلى مستوى ثالث فى الاستراتيجية ذاتها كثرات المستشرقين فى البحث العلمى الذى أقيم أساسا بغرض التغلغل فيما بقى من الإسلام ولاختراقه من الداخل ، وقد شارك المبشرون المسيحيون فى العملية ذاتها وجنوا من وراء ذلك مكاسب طائلة^(٦) .

إن من الممكن الآن أن نرى بوضوح جذور العلم السياسى (الغربى) فلم يسمح لهذه الجذور أن تنتشر بإرادتها الحرة ، ولم يسمح لها على سبيل المثال أن تستمد أى شىء من الإمام الغزالى ، ولا من ابن تيمية ، ولا حتى من ابن خلدون ، وبدلا من ذلك ، وجهت جذور علم السياسة الحديث بعناية لكى تتجنب الاتصال بالمسلمين أو الاسلام ، وأن تتجه مباشرة إلى الإغريق القدماء وكنيسة القرون الوسطى ، وأن ترجع إلى أوروبا الإقطاعية ثم أوروبا القومية ، ومن ثم فإن فلاسفة الغرب السياسيين لازلون إلى زماننا هذا يناقشون موضوعات مثل طبيعة الإنسان ، ويحاولون تفسير السلوك السياسى من خلال العقيدة المسيحية ، « وخطيئة آدم » ، إن علينا أن نكون على وعى بهذه الجذور الصناعية لعلم السياسة ، إن علم السياسة والتاريخ والفلسفة والفنون فى الغرب صنعت كلها لتخدم أغراض الحضارة الغربية .

إختلاف جوهرى :

إن التحليل السابق لخلفية علم السياسة الحديث يثير سؤالا هو : إذا كانت كل حضارة تحتاج لعلم سياسة خاص ، بها ، فكيف استطاعت الحضارة الإسلامية التى أستمريت أكثر من ألف عام ، أن تبقى بغير علم سياسة خاص بها ؟

والجواب بسيط ؛ ذلك أن القوة والسيطرة الساسيتين لم تكونا بالنسبة للمسلمين بعامة ولا بالنسبة للمثقفين والمفكرين منهم بخاصة جديديتين ومفاجئتين ولا فى حاجة إلى تسويغ ، فقد كانت القوة السياسية بالنسبة لهم وبالنسبة للسياسيين والاداريين والمسلمين جوهر الإسلام ، فلم يكن فى وسعهم أن يتصوروا الإسلام أو يتصوروا أنفسهم خارج إطار نظام سياسى ، وكانت الحياة السياسية بالنسبة لهم طبيعية كالحياة ذاتها ، فأخذوها قضية مسلمة كما أخذوا ضوء الشمس والمطر والهواء

والأرض ، لقد كانوا كالسمك الذى لم يكن عليه أن يتوقف ليسأل لماذا كان الماء ضروريا له ، حقيقة طلبت سنة رسول الله ﷺ إقامة نظام سياسى بغيره لم يكن من الممكن فهم الإسلام ذاته أو ممارسته ، ولم تكن هناك حاجة إلى الصياغة الفعلية ولا إلى التنظير ولا إلى التفسير ، وطالما ظلت القوة السياسية ووجد الإطار السياسى لامتداد الإمبراطورية الإسلامية وحماتها لم يهتم المسلمون كثيرا يتحول منصب الخلافة إلى وراثى أو ملكى فى جوهره ، فقد دعا الحاكم نفسه خليفة وبالرغم من أنه لم يعد كما كان ، منكرًا لذاته فإنه ظل معترفا به ومطاعا بوصفه أمير المؤمنين .

وهذا فى مجموعه يتناقض مع فكرة فصل الكنيسة عن الدولة فى تاريخ الفكر والتطور السياسى الغربى ، ولقد كان المسيحيون الأوائل منظمين . إذ كانوا قد نظموا ، على هيئة طائفة فى الدير لا على هيئة جماعة سياسية أو عسكرية أو وحدات مدنية ، وقد دان المسيحيون للسلطة الرومانية بالطاعة فى كل الشئون فى الواقع ، وفى نهاية الأمر حدثت مواجهة بين الكنيسة والدولة ، مع منازعات على الحدود بين ماهو دينى وماهو دنيوى ، أما الإسلام من الناحية الأخرى فقد بدأ بمعارضة السلطة القائمة ، وذلك بإقامة نظم مدنية وعسكرية وإدارية ملحقا الهزيمة بمعارضيه أثناء حياة الرسول الكريم صلوات الله وسلامه عليه ، ومؤكدا سيادة الطريق الجديد للإسلام دون منازع وكما يقول إقبال :

ليس ماهو روحى وماهو زمنى مجالين منفصلين فى الإسلام ، وطبيعة عمل ما ، مهما كان مضمونه دنيويا ، يحدده الموقف الفعلى الذى يؤديه عامله ، فالخلفية الفعلية الباطنة للعمل هى التى تحدد فى النهاية طبيعته ، فالعمل يكون دنيويا أو زمنيا ، إذا عمل بروح الانفصام عن التعقيد اللانهاى للحياة ويكون روحيا اذا أوحاه ذلك التعقيد ، والحقيقة فى الإسلام هى نفسها التى تنظر إليها الكنيسة من زاوية وتنظر إليها الدولة من زاوية أخرى ، وليس من الصحيح أن نقول إن الكنيسة والدولة جانبان لشيء واحد أو وجهان له ، إن الإسلام حقيقة واحدة غير قابلة للتحليل ولا تتنوع إلا بتعدد وجهات نظرك أنت ، وهذه النقطة ذات أبعاد بعيدة

المدى ويتطلب توضيحها الكامل منا مناقشة فلسفية عالية المستوى ، ويكفى أن نقول إن هذا الخطأ القديم إنما نشأ عن تشعب وحدة الإنسان إلى حقيقتين منفصلتين متميزتين ، بينهما نوع من الاتصال ، ولكنهما في الجوهر متعارضتان . وعلى أى حال فالحقيقة هي أن المادة روح بالنظر إلى الزمان والمكان ، والوحدة المسماة بالإنسان جسد حينما ننظر إليها عاملة فيما يتصل بما نسميه العالم الخارجى ، وهى عقل أو روح حينما ننظر إليها فيما يتصل بالهدف النهائى لهذا العمل ومثاله ، إن جوهر التوحيد بوصفه فكرة مؤثرة هو المساواة والتضامن والحرية ، والدولة من وجهة النظر الإسلامية محاولة لتحويل هذه المبادئ المثالية إلى قوى زمانية ومكانية ، تتطلع إلى تحقيقها فى التنظيم البشرى المحدود^(٧) .

إن المناقشة السابقة ، وحجة إقبال تبينان بوضوح أن فكرة الدولة فى الإسلام مختلفة أساسا ، عن فكرة الدولة القومية الحديثة ، ونمطا الدولتين هذين ليسا شيئا واحدا ، وليس بينهما ما يشتركان فيه ، فبينما ينظر الإسلام إلى الدولة على أنها وسيلة لتحقيق غرض مقدس ، تبرز الدولة القومية فى الوجود لسبب مضاد تماما ؛ هو استبعاد الإله وإحلال « الصالح القومى » كما يحدد العقل الإنسانى محله ، ولنفحص ما يقوله عالم سياسى غربى ، يتفق وت . جونز مع بودن على أن مفهوم السيادة لم يكن معروفا عند الاغريق ، أو مفكرى القرون الوسطى ، ويمضى قائلا :

« والسبب هو أن ظروفًا معينة نشأت فى بداية أوائل العصر الحديث حتمت وجود مقولة نظرية جديدة ، والمقولة التى برزت آخر الأمر تقوم على فكرة السيادة ، ولما كانت نفس الظروف لاتزال قائمة إلى اليوم فإن فكرة السيادة لاتزال لها الأهمية العظمى ، وهذه الظروف بالطبع هى ظهور النظام السياسى الإقطاعى للدولة التى تتوافق حدودها مع قوميتها ، وقد كان لابد لهذا النوع من التنظيم السياسى أن يبرز إلى حيز الوجود أو بالأحرى ما كان للعالم الحديث أن يتطور كما تطور ، إلى ثقافة دنيوية صناعية رأسمالية ، مالم تخلق الدولة التى تتفق حدودها مع قوميتها والتى هى فى نفس الوقت وسيلة ونتيجة لهذا التطور . . إنهم (ماكيا فيلى وبودن وهوبرز) يرون

ببساطة ، ولكن بوضوح بالغ ، أن الحاكم الأعلى المطلق القوى — رأس الدولة — شرط لازم للنظام الجديد للأشياء^(٨ : ٩) .

الموقف الحاضر :

لقد حددنا الآن شيئا من المنطقة التي تغطيها الغاية الفكرية ، التي تسبب قدرا كبيرا من الاختلاط في التفكير السياسي للمسلمين المعاصرين ، بما في ذلك علماء السياسة المحترفون ، والسياسيون ، وكذلك العلماء التقليديون في محاولتهم لتحليل الأمراض السياسية للأمة ووصف العلاج لها .

وعلى سبيل المصادفة ، يوجد أصل الاختلاف في علم السياسة الغربى نفسه . فحتى الآن ليس هناك اتفاق بين أحبار علم السياسة على ما تعنيه كلمة « سياسة » فبالرغم من أن كلمة « سياسة » نشأت من الكلمة الإغريقية « بوليس » فإنها قد اكتسبت ظلالة جديدة كثيرة المعنى .

إن تعريفات « سياسة » تتراوح ما بين « السياسة الصراع من أجل القوة » (مورجنتاو) و « دراسة التأثير والمؤثر » (لا سويل) وبين « التحديد التحكمى للقيم » (ايستون)^(١٠) . أما برنارد كريك فيمضى إلى التعليق التالى « السياسة هى السياسة »^(١١) ويقتبس كريك قول اسحق ديزرائيلى إن السياسة هى فن حكم البشر عن طريق خداعهم »^(١٢) ، إن تصوير السياسة والسياسيين بصورة « اللعبة القذرة » لا نراه موجودا فى العالم بما فى ذلك الغرب ، وبعض السياسيين حاولوا بمجرد وصولهم إلى مناصبهم أن يضعوا أنفسهم حتى فوق السياسة . وحاول آخرون « أن ينقذوا الوطن من السياسيين » ، وغالبا ما ينصح رجال الدولة « أن لا يلعبوا سياسة بالصالح القومى » ، وليس هذا عجيبا فى موقف لا يعترف فيه أعلى شكل من أشكال التنظيم السياسى — الدولة القومية نفسها — بأى قيم أخلاقية اللهم إلا نعيم الدنيا ، وليست هذه القيم بالخالدة ولا بالكلية إنها تختلف من دولة قومية إلى دولة قومية أخرى ، وفى نفس الدولة القومية ، غالبا ما نستخدم قيم مختلفة ، فى مواقف مختلفة ، حسبما يمليه « الصالح القومى » فى كل موقف على حده ، ولهذا فليس

مما يدعو إلى المفاجأة أن العلاقات الدولية بين الدول القومية تشكل صراعا من أجل القوة بواسطة القوة ومن أجل مزيد من القوة^(١٣).

لقد قلنا ما يكفى لعرض النقطة المركزية فيما يتصل بالموقف السائد فى المناطق التى يسيطر عليها المسلمون من عالم اليوم ، إنها ببساطة ، أن العالم الإسلامى مقسم الآن إلى أمم وكل أمة لها دولتها الخاصة بها (والاستثناءات مثل فلسطين وأريتريا وكشمير) إما واقعة تحت الاحتلال الأجنبى أو الحكم الاستعمارى والدول القومية المسلمة لا تختلف اختلافا جوهريا عن الدول القومية الأخرى ، إن القليل منها إذا كان قد أعلن — على الإطلاق — أن يقبل القيم الأخلاقية فإن ذلك يكون فى شكل شعارات ، وعلى أى حال ، فالحقيقة هى أن كل الدول القومية من نتاج الحضارة الغربية ، وعصر سيادتها الإستعمارية إنها جميعا تتشابه فى أغراضها ، وبنائها وأنماط سلوكها ، سواء حدث أن كانت الدولة القومية فى أوربا (القارة الأم) أو فى أفريقيا أو آسيا أو أمريكا ، ويصبح هنا نفس القياس الذى أجريناه سابقا فى حالة عالم السياسة المسلم ، حيث قلنا إن الفرد مسلم ، ولكن علم السياسة ينظر إليه على أنه ليس مسلما ، وبنفس الطريقة تماما الأفكار مسلمة ولكن بنيتها السياسى ودولها القومية — ليست مسلمة ، إن القومية هى نقيض للإسلام ، ولهذا فلا بد لنا من مواجهة الموقف وقبول الواقع الذى يقول ! ويحتمل فى وجودها الآن إنه ليس هناك مظهر سياسى إسلامى أيا كان فى هذه الأيام ، حقيقة أن هذه المرحلة من مراحل التاريخ التى تجزأ فيها المسلمون إلى دول قومية ، هى بالتحديد استمرار لعصر الاستعمار الأوربى ، فبدلا من الحكم المباشر من قبل أوربا ، تحكم الأقطار المسلمة الآن بنظم أوربية بواسطة الصفوة المسلمة المحلية ، التى لها نفس النظرة الأوربية الزمنية الدنيوية نحو العالم^(١٤) ، وإذن فنحن جميعا أوربيون بالمعنى الحقيقى الكامل — ونحن لانزال تحت سيطرة شكل من أشكال الإستعمار الأوربى ، إن اقتصاديات الدول القومية المسلمة ، هى جميعا على سبيل التحقيق رأسمالية ، وجزء لا يتجزأ من الاقتصاد الرأسمالى العالمى ، إن التجارة والمعونات والتمويل وهيئات التأمين العالمية هى النسخ الحديثة لشركة الهند الشرقية السابقة^(١٥) ، وفى هذا السياق — عالمة الدول

القومية والثقافة الرأسمالية — ينبغي أن ننظر إلى دعوى أ. ج. ب تايلور أن انتصار الحضارة الغربية لم يتحقق إلا في القرن العشرين^(١٦)، إننا الآن، أسرى — مستقلون — للحضارة العربية .

نحو علم سياسة جديد :

يجب على علماء السياسة المسلمين أن يتحدثوا الآن بوصفهم مجموعة من الأسرى ، إن عليهم أن يحددوا مدى السجن الذى يعيشون فيه ونموذجه ، وعليهم أن يرسموا خريطة مفصلة للسجن ، إن الأبعاد الثلاثة لهذا السجن هي اجتماعي واقتصادي وسياسي ، وهذه الأبعاد تتصل بممرات ثقافية يعد علماء السياسة أنفسهم روادها المرشدين كما أنهم ضحاياها ، ولكي نضع خطة للهروب من هذا السجن المحيط « المفتوح » وننفذها آخر الأمر قد يكون علينا لفترة ما أن نسلك سلوك السجناء وأن نختلط بجلادينا ، بطريقة لا تثير شكوكهم ، بل قد يكون من الممكن إلى حد ما ، أن نجعل حراسنا يثقون بنا ، وقد يتعاونون معنا ، مادمن لا نتحول إلى تهديد لمناصبهم وأدوارهم القيادية ، بشكل مباشر .

لقد وقفنا في هذا الموقف الذى يشبه الكابوس بسبب تراكم مؤثرات عبر مئات السنين ، من الإهمال ومن خطايا التحكم في أجدادنا والإنصراف عنهم ، ولهذا فليست علينا أية مسئولية في الخروج من وحل التاريخ هذا بقفزة واحدة ، إن أقصى ما في وسعنا أن نصنعه هو أن نبني أو نبدأ في بناء رصيف قوى يستطيع جيل لاحق أن يبدأ منه عملية الهروب ، لقد وقعنا في هذا المستنقع الحاضر بسبب الإهمال ولكننا لا نستطيع الخلاص منه إلا بالتدبير إن أول مجموعة من المشاكل التي تواجه جماعة من مهندسي التخطيط هي تصورية ، وليس في وسع البنائين أن يبدأوا تجارتهم إلا بعد ازاحة هذه المجموعة من المشاكل ، وربما تنتج فترة من التجريب والنجاح بإذن الله مزيدا من الثقة ووسائل بشرية ومادية أعظم لإنجاز الحملة الأخيرة على قوى التاريخ الطاغية ، وعلى أية حال ، فإن المرحلة الأولى هي إلى حد بعيد إن لم يكن كليا — مرحلة ازاحة العقبات التصورية ، وتكوين حفنة من الوسائل التصورية

الجدية ، أما ظهور المشروع فوق الأرض ونموه إلى مراحل تالية ، فإن ذلك يتوقف إلى حد بعيد على مدى جودة إنجاز المهام الأولى .

إن من الواضح أن هذه المرحلة الأولى يمكن أن تسمى مرحلة « التربة » وعلى كل المربين أن يسهموا أيما كان ميدانهم ، ومع ذلك فإن عالم السياسة لديه دور مركزي يؤديه ، إن المؤرخ المسلم ليس في حاجة إلى أن يكتب التاريخ في شكل دعاية ، وليس عالم السياسة المسلم في حاجة إلى أن يضع النظريات لكي يظهر بمظهر الإحترام والعمق ، ففي الإسلام إطار يمنح الشرعية للبحث العلمي وبخاصة البحث المتعلق بتحقيق الغايات .

والأهداف التي يسعى عالم السياسة المسلم لتحقيقها ليست لها أية صلة بالكتابة في الموضوعات الحديثة الشائعة عن « النظرية السياسية في الإسلام » و « الدولة الإسلامية » ، فمثل هذه الموضوعات قد تمت الكتابة عنها كما انقضت الحاجة إلى ذلك .^(١٧) ، إن الأهداف التي ينبغي أن توضع نصب العين ، لا بد أن تكون ضاربة الجذور في الموقف الراهن ومستمدة منه ، إننا نعرف بوصفنا علماء سياسة أن « الدولة القومية » غريبة عن الثقافة السياسية في الإسلام ، وأنها مستوردة من أوروبا ، ونعرف أيضا أن الجيل الحاضر من الدول القومية الإسلامية ، لم يحل وليس من المحتمل أن يحل أية مشاكل مما يواجه الأمة الآن إن علينا أن نعد طلابنا والأجيال القادمة للوقت الذي لا نكون فيه دولة قومية ، إن علينا أن نتطلع إلى ما وراء الدولة القومية وأن نعد الورق الحساس لعصر ما بعد الدولة القومية ، يجب علينا بتحالفنا أن نعد الجو الفكري الذي سيتطلع إلى العصر الذي لا تختفى فيه الدولة القومية ، إن البعض سيمضون بإرادتهم وقد يتحتم احضار الآخرين ، وعلى أى حال فإن الخطر يتمثل في أن النظم القائمة الآن رغم أنها رديئة قد تنهار قبل أن نكون نحن وشعوبنا مستعدين بشكل بديل للتنظيم السياسى يحل محلها . إن رجال السياسة لا يتوقع منهم أن يخططوا ليبدلوا بأنفسهم وينظمهم ، وليس أمام عالم السياسة المسلم أى خيار .

إن حركات البعث السياسى الأخيرة بين المسلمين قد فشلت في تحقيق

الأهداف المرجوة ، إننا فى حاجة إلى عدد من الدراسات الموضوعية التى نحاول أن نكتشف من خلالها لماذا فشلت حركات مثل حركة الإخوان وحركة الجماعات الإسلامية .

لابد من فحص عدد من الأسباب الممكنة أو مجموعة منها ، وبالطبع لابد أن تشمل هذه البنات وأدوار القيادة والأساليب وعوامل إنسانية أخرى ، ولكن التركيز الأكبر ينبغى أن يكون على الجذور الأساسية التصورية لهذه الحركات ، و « قراءتها » للموقف الذى نحاول أن تعالجه ، والسياسات التى اتبعتها . فمثلا يود المرء أن يعرف ما إذا كانت طريقة الحزب السياسى فى التعبير مقبولة أولا ، وهل كان لدى الجماعة مسوغ تصورى أو كان على أساس الجدوى والمنفعة ، وأن تقفز إلى نتيجة أن الانتخابات يمكن أن تنتج الحملة المرجوة ؟ وما مكانه المنفعة حينما تكون البدائل المتاحة متعارضة مع قيم الإسلام وتراثه ؟ هل تستطيع حركة إسلامية ، أن تتسلق سلما غير إسلامى ، وتأمل فى الوصول إلى الإسلام ؟ أى ألوان التقارب ممكن ، أو مرغوب فيه ، إذا جاز ذلك على الإطلاق ، فى موقف ديمقراطى ؟ وهل يجوز قبول عملية « ديمقراطية » فى إطار قومى رأسمالى ؟

ولابد من أن نثير مجموعة أخرى من الأسئلة فيما يتصل بالأصول والمناسبات الاجتماعية للحركات الإسلامية المتأخرة ، هل كانت هذه الحركات أيضا تنتمى إلى الطبقة الوسطى ؟ هل مثلت أو بدت أنها تمثل مصالح قطاعات معينة فى مجتمعاتها ؟ هل حققت التلاحم أو لم تحقق بين ذواتها وبين الفقراء والضعفاء فى مجتمعاتها ؟ هل دفعت الحاجة إلى تمويل الحركات الإسلامية إلى أحضان أولئك الذين رغبوا فى توطيد واقع اقتصادى اجتماعى تحت شعار الإسلام وجعلتها تحت نفوذهم ؟ ، هل بدت الحركات الإسلامية للرأسماليين فى الحوار من أجل التغيير ؟ أية دروس يمكن أن تتعلمها حركة إسلامية مستقبلة من مظاهر الفشل الماضية والقريبة والقائمة ؟ وهناك مجموعة أخرى من الأسئلة تتصل بـ « مستوى كفاءة » العمال فى الحقل الإسلامى وطبيعة التزامهم ومداه وأسلوب حياتهم^(١٨) .

وراء الدولة القومية المسلمة :

إن أساتذة علم السياسة المسلمين يواجهون مهمة بالغة التحدى فبادىء ذى بدء لابد أن يكشفوا لتلاميذهم وللعامّة الطليعة الحقيقية للدولة القومية ، وكل بنياها ووظائفها ، عليهم أن يضعوا مجموعة من الكتابات ليثبتوا أن الدولة القومية لا يمكن أن تستطيع حل أى من المشاكل التى تواجه الأمة الآن ، إن التاريخ المعاصر ملئ بالمادة التى تثبت ذلك ، إن المشتغلين بعلم السياسة من المسلمين بل إن كل المشتغلين بالعلم لابد أن يكونوا على وعى فإنهم لابد أن يتطلعوا إلى الوقت الذى تكون فيه الدولة القومية بوصفها تنظيما سياسيا قد اختفت وأن يعدوا لهذا الوقت .

ولكن ذهاب الدولة القومية ، أيا كانت الرغبة فيه ، يجب أن لا يسمح له بأن يترك فراغا أو يؤدى إلى اضطراب وفوضى ولو أن اختلالا مؤقتا فى التوازن خلال فترة الانتقال والتغير الأساسى لا يمكن تفاديه ، إن على أستاذ علم السياسة أن يشكل عقول تلاميذه المسلمين وأن يوجهها إلى التغير ، وعالم السياسة عليه أيضا فى عمله وسط طلابه ومعهم أن يضع استراتيجية شاملة للتغير وعليه أن ينتج نماذج تدريبية للتغير ، ولابد من بث توقع التغير فى الجو الفكرى بحيث يكون قدوم التغير موضوع ترحيب ومساعدة من قبل المسلمين فى كل مكان .

وعلى أية حال ، فقبل الوصول إلى هذه المرحلة على الفيلسوف (السياسى والاقتصادى والاجتماعى) المسلم أن يضع صورة للمستقبل تجعل الحاضر شيئا لا يحتمل ولابد من تشكيل مجموعة جديدة من النظم السياسية الاقتصادية الاجتماعية الإسلامية ، ولابد أن تكون هذه النماذج مقنعة وجذابة عقليا إلى حد أن جيلا كاملا من المسلمين يصارع من أجل تحقيقها .

وهذا يعنى أن عالم السياسة المسلم لابد كذلك أن يطور فى نفسه وفى نفوس طلابه الصفات العقلية والروحية التى تتطلبها المرحلة القادمة من التاريخ ، فإذا ذهبت الدولة القومية فيجب أن يذهب معها أيضا أسلوب القيادة الحاضر وأصلها الاجتماعى ووظيفتها ، ربما سيكون من اللازم علينا أن نقدم مفهوما إسلاميا جديدا كل الجدة

للقيادة ، ولعل كلمة « قيادة » لا تنطبق على العاملين الجادين في نظام اجتماعي إسلامي وربما يسهم كل أعضاء النظام الجديد بطريقة عادية وطبيعية ، ومن أجل تحقيق الصالح العام إلى حد أن دور القيادة ووظيفتها يصبحان منتشرين ولا يشكلان نظاما معيناً على كل المستويات في المجتمع .

وليس من الممكن بالطبع التنبؤ بالمستقبل ولكن من الإهمال أن لا نخطط له ، ومن المهم أيضا أن نكون واعين وواقعيين بالنسبة لفرض المطوب ، ومن المفيد ، مثلا ، أن نقسم المستقبل ثلاثة أقسام : المستقبل القريب (السنوات الخمس التالية) والمستقبل المتوسط (السنوات العشرون التالية) والمستقبل البعيد (من العشرين إلى الثلاثين سنة التالية) .

إن مجريات التاريخ هي بحث أن ما سيحدث في المستقبل القريب ربما يكون غير قابل للتحكم فيه أو (التخطيط له ، إن أقصى ما يمكن القيام به في تلك المسافة محدود بتكنيكات هامشية من قبل صانعي القرار على مستوى القمة ، إن القليل من الأكاديميين يأمل في إمكان التأثير على الأحداث ومسارها خلال فترة قصيرة .

والموقف ليس أحسن بكثير خلال الفترة المتوسطة وإن كان يتحسن عند الدخول في المراحل الأخيرة للفترة ، التالية وبالرغم من أن الأحداث قد يكون لها مع ذلك ضغطها القوي الخاص ، فإن من الممكن التأثير على استجاباتنا لها ، فمثلا قد يكون من الممكن أن نجعل نظمنا الاجتماعية والاقتصادية والسياسية على وعى بالمدى الأوسع للبدائل في تحديد نمط سلوكها ، وقد يحسن ذلك كثيرا من كفاءة النظم ، كما قد يحدث أيضا تحسنا ملموسا في إنتاج مصادر الثروة على مستوى الوحدة ، أما في مدى العشرين أو الثلاثين عاما فقد يكون من الممكن التخطيط على أساس فترة عمل شاق لتحقيق الأهداف الوسطى الرئيسية أو تكون هذه الأهداف النوع الذي يمكن أن يسمى ، « متطلبات سابقة للنصر النهائي للحركة الإسلامية على كل القوى الداخلية والخارجية ، أما الشكل الذي سيتخذه أو ينبغي أن يتخذه هذا النصر بالضبط فهو في ذاته تحد لعلماء الاجتماع في العصر الحاضر .

إن مما لا شك فيه ولا هو موضوع جدل أن العمل الأساسي للإدارة والتخطيط على المدى البعيد قادران على إنقاذ الأمة خلال الفترة التاريخية القادمة ،
التي تأتى بعد الدولة القومية المسلمة .



هوامش :

W.J.M. Mackenzie, Politics and Social Science, London : Pelican (١)
1967, P.57 .

(٢) مُنح أفلاطون لقب « أبو العلم السياسى » وكتابه « الجمهورية » أول كتاب فى
السياسة

J.W. Burton , International Relations : A General Theory, (٣)
Combridge : The University Press, 1965, Chapters 1 and 2

The Observer, london, 19 Dec. 1976 (٤)

(٥) التأكيد كله من جانبى

(٦) إن المسيحيين يعترفون الآن أكثر مما كانوا يعترفون قبل قرن أن « كثيرا من المبشرين كانوا
يخدمون مصالح القوى الاستعمارية » انظر : « تقرير مؤتمر التبشير المسيحى والدعوة
الإسلامية » تشامبسى يونيو ١٩٧٦ نشر فى نوفمبر ١٩٧٦

(٧) محمد إقبال ، « تجديد الفكر الدينى فى الإسلام » ، لاهور : أشرف ١٩٧١ ، ص
١٥٤٠

W.T. Jones (ed .), Masters of Political Thought, Vol. II, London)
George G. Harrap, 1963, P. 19 .

(٩) لمناقشة أصل نظام الدولة القومية فى أوربا وانتشاره فى العلم مع الاستعمار وتأثيره على

المناطق غير الأوربية في العالم أنظر : كليم صديقى وبصفة خاصة المقدمة والفصل الثانى « المشروعية السياسية في العالم الثالث » .

وأنظر أيضا : أمرسون « من الإمبراطورية إلى الدولة » بوسطن : ١٩٦٢

(١٠) نفس المرجع ، وأنظر أيضا كليم صديقى :

“Is Politics Relevant” in impact, London 3 : 5, 27 July - 9 August 1973 .

Bernerd Crick, “In Defence of Politiecs, London : Pelican, 1964, P. (١١) 16 .

(١٢) نفس المرجع

(١٣) إن العنصر الرئيسى لهذه الوجهة من وجهات نظر العلاقات الدولية هو :

Hans, J. Morgenthau, See his “Politics Among Nations”, New York, Knoph, 1948 (Fifth edition 1973) .

(١٤) كانت وجهة النظر هذه التى دفعتنى لأن أعرض نموذجاً لـ « الحركة الإسلامية التى تمثل الدول الإسلامية فيها مجرد نظم ثانوية . : كليم صديقى

وهذا البحث أيضا مثال لكيفية إمكان استخدام أداة تحليلية لعلم السياسة الحديث من قبل عالم السياسة المسلم

(١٥) هذه هى القضية التى عولجت بشكل مطول فى دراسة عن باكستان . أنظر كليم صديقى :

“Conflict, Crisis and War in Pakistan” , London : Macmillan, and New York : Praeger, 1972 .

Loc. Cit. (١٦)

(١٧) لست مقتنعا بقدرة هذه الكتابات على التأثير ، إننى أجد لها ذات نعمة تسوغية ، والمؤلفون الذين كتبوا فى هذا الإطار يضمنون شخصيات بارزة مثل مولانا موددى ، ويبدو لى أن هؤلاء المؤلفين قد حاولوا أن يشكلوا الإسلام حسب إطار علم السياسة الغربى ، إنهم يسألون من رأس الدولة ؟ ويخرجون بالجواب « الله » ، ثم يكتبون صفحات فى مفهوم السيادة فى الإسلام رغم أن الواقع ربما يكون ، المفهوم من حيث هو لم يخطر على بال المسلمين ولاحكامهم ، ولكننى لست مؤهلا بما فيه الكفاية لتحدى هؤلاء المؤلفين وما كتبوا ، ولهذا فإننى أحبس قلقي فى هذا الهامش الصغير .

(١٨) نوقشت هذه النقطة فى بحثى :

The Islamic Movement : A System Approach Op. cit.

الفصل السابع

الأمّة وأزمته الحضارية

بقلم
د . عبد الحميد أبو سليمان

نبذة عن المؤلف :

تلقى ثقافته المبكرة في مكة ثم حصل على البكالوريوس من الأزهر في عام ١٩٥٩م وعلى الماجستير من الأزهر أيضا عام ١٩٦٢ ، وعلى الدكتوراه من جامعة بنسلفانيا في فيلاديلفيا بالولايات المتحدة عام ١٩٧٣م ثم أصبح أستاذا مساعدا في كلية التجارة بجامعة الرياض وكان قبل ذلك أمينا عاما للجمعية العالمية للشباب الإسلامي في الرياض بالمملكة العربية السعودية .

١ - البحث عن الطريق الصحيح :

بالرغم من كل المشاكل التى يعانى منها المسلمون فإنهم لا يزالون يدعون الإنتماء إلى الإسلام ، وعلى أى حال . فلا ادعائهم ولا الإسلام نفسه يمكن أن يؤخذا مأخذاً الجدد ، مادام المسلمون لا يزالون يعانون العديد من أوجه القصور التى تتناقض مع الإسلام تناقضاً واضحاً .

إن المسلمين يشكلون خمس سكان العالم على أقل تقدير ، وعلى امتداد قرون ساد الإسلام فيها ديناً وثقافة ، ولقد كان هدفاً لعدد لا يحصى من هجمات أعدائه وتعرض المسلمون لكل أنواع العدوان بسبب تمسكهم به ، ومع ذلك فإن المسلمين يتمسكون بدينهم تمسكاً قوياً ، ورغم هذه الحقيقة فإن كثيراً من المسلمين تحولوا إلى ملاذات كثيرة استبدلوا منها بالمعتقدات التى أعطاها لهم الإسلام معتقداً جديداً ، ولم يكتفوا فى تقليد غير المسلمين فى الشرق أو فى الغرب ، فأخذوا عنهم قوانينهم وعاداتهم وطرقهم جملة أو تفصيلاً ، وعلى امتداد رده طويل من الزمن ، وفى بعض الحالات كما فى مصر ، استمر تقليد الغرب لمدة قرنين من الزمان تقريباً ، وقد تم كل ذلك بغرض تغيير الموقف ، لكن لا تقليد ولا نقل ولا محاكاة من جانب الشرق للغرب نجحت مطلقاً ، وبالإضافة إلى ذلك فإن العروض لتبديل المعتقدات الإسلامية لم يكتب لها العيش ، بل لقد ثبت فى الحقيقة عدم صلاحيتها ، إن الإنسانية فى كل مكان ليست غير راضية عن المعتقدات الغربية فحسب ، بالرغم من المظاهر الهائلة للتقدم العلمى والتكنولوجى بل إن هذه المعتقدات تنهار وتتقهقر عن التزاماتها واستقرارها النفسى والعاطفى والروحى ، إن هذا الذى يسمى « الحضارة الحديثة » قد فشلت حتى الآن فى تزويد الإنسان بالمقدمات الميتافيزيقية القادرة على إعادة القوى المهمة التى أطلقتها للعمل من أجل الرحمة الدائمة للإنسان بدلاً من تدميره .

كل هذه الحقائق تفرض على الباحث الإسلامى أن يتجاوز الغرب وأن يشب عن مرحلة التقليد ، وبأى شئ غير ذلك لا يكون وصفاً لدواء ، إن أولئك الذين يتولون قيادة التجديد يتساقطون على الأرض قلقاً وسخطاً . وعلى أى حال فلا بد

للعالم الإسلامى من أن يتفاوض مع المعتقدات الغربية ومعتقداتها ، إن الإنعزالية لم تعد ممكنة ولا مفيدة ، إن جزءا لا بأس به من البشرية أعنى المسلمين — ومن ثم مشاكلهم — لا يمكن أن يعزل عن المشكلة الكبرى للبشرية التى تجدها نفسها فى عالم منقسم على نفسه ، لا يقيمه إلا توازن الرعب ويندفع نحو الكارثة وبصفة أخص فإن مشكلة الشعوب الإسلامية فى آخر القرن الرابع عشر للهجرة تكشف عن الجوانب الخطيرة التالية :

- ١ — إن تأخر المسلمين ليس ظاهرة حديثة ، وإنما هى قديمة تضرب جذورها إلى ما وراء سقوط بغداد وقرطبة ودمشق .
- ٢ — إن كل ما حل بالمسلمين من كوارث ومصائب فى العصور الحديثة لم ينجح فى تحطيمهم أو تغييرهم أو حتى فى إرغامهم على تغيير مسارهم .
- ٣ — إن كل الجهود الماضية والحاضرة المستوحاة من مصادر غير إسلامية التى بذلت لحل مشكلة المسلمين قد فشلت فى حث الأمة وتحريكها لتأييدها .
- ٤ — إن المبادئ الأساسية للحضارة الغربية الحديثة قد أدت بالإنسانية فى الحقيقة إلى مأساة ، بالرغم من كل منجزاتها الإيجابية ، إن المستقبل الذى يؤتمنون عليه لابد أن يكون مظلماً .

مثل هذه الجوانب الخطيرة تتطلب أكثر الفحوص جديده ، إنها تتطلب الغوص فى أعماق وجود المسلم ذاته بوصفه موضوعات للتاريخ ، لابد لنا من أن نحاول الكشف عن كل من القدرة الكامنة والكفاية لدى المسلمين على المستوى المادى والروحى ، إذا كان لمشكلتهم أن تشخص تشخيصاً سليماً وتحل حلاً ناجحاً ، إن سؤالنا الأول هو عما إذا كانت المشكلة مشكلة قدرة المسلمين المادية ؟ والجواب بالتأكيد « لا » إن المسلمين يسكنون مساحة واسعة من البسيطة ويسيطرون عليها ، وهى مساحة قادرة على أن تمدهم بكل حاجتهم المادية ، إنهم يتمتعون بكل المجموعات البشرية والثقافية فى العالم ، وبأعداد تدعم مكانتهم الثقافية وثقتهم بأنفسهم ، إن حضارتهم ومنجزاتهم السابقة تعطيهم مزيداً من تأكيد الأطمئنان ، ومع ذلك فإن فقرهم المادى وعدم قدرتهم وكفايتهم لتوفير أكثر حاجاتهم مساساً بتجربتهم شحاذى العالم وتجعل من أرضهم مواطن الاضطراب إن أوجه قصورهم على المستوى

المادى لا ترجع إلى الطبيعة ولكنها ترجع إلى تراخيهم الروحى والخلقى ، ومن ثم فإن مشكلتهم ينبغى أن تشخص تشخيصا صحيحا على هذا المستوى .

لقد أبدى الباحثون فى الإسلام والمراقبون لأحوال المسلمين والعالمون بتاريخهم وجهات نظرهم فى الانحلال الروحى للمسلمين ، ولقد أشار أكثرهم إلى الإسلام ، وبين الأمة وقانونها وخلقها وثقافتها — وألقوا عليه مسئولية تأخر المسلمين وتحللهم ، وقد استمع بعض المسلمين إلى هذه النصيحة وعمل بها ، ولقد شهد القرنان الأخيران جهودهم فى سبيل تطبيق هذا الحل المشرف ، وهو استبدال القوانين والنظم الغربية بالقوانين والنظم الإسلامية ، ولقد نفذت هذه « الإصلاحات » فى بعض البلاد ببطء وعلى مراحل فى بعضها الآخر ، كما حدث فى تركيا وقفة واحدة وبسرعة العملية الجراحية ، ومع ذلك لم ينجح أحد فى اتجاه الأمة إلى الانحدار ، ففى كل مكان تبدو مشاكل المسلمين وكأنها تزيد إلى حد أن نظرة قادتها فى كل مكان أكثر غموضا وانفصالا عن الواقع ، عما كانت عليه فى أى وقت مضى .

ومن الواضح أن قادة المسلمين أخطأوا هدفهم ، فقد بحثوا عنه مخطئين فى العقائد الأساسية للأمة ، فى عقيدة الإسلام وفى القيم والأهداف النهائية المتضمنة فى قوانينه وأخلاقه ، أن من المعلومات العامة أن الأمة قصرت عن تحقيق هذه القيم والأهداف ، ولكن ليس من الواضح على الإطلاق أن السبب فى تقصيرهم يكمن فى القيم والأهداف ذاتها ، فقيم الإسلام فوق أن يوجه إليها اللوم ، والإنسان لا يهاجمها إلا مدفوعا بالسخرية أو سوء النية ، وهى دوافع لا ينتزه عنها المستشرقون والمبشرون وأعداء الإسلام الآخرون ، وينبغى علينا بدلا من ذلك أن نبحث عن سبب التقصير فى المسلمين أنفسهم حتى ولو كان المسلمون غير مستعدين للتخلى عن القيم الإسلامية .

وقبل المضى فى البحث ينبغى أن نثير هذا السؤال المتعلق بقيم الإسلام وأن نجيب عليه بصفة نهائية ، فمثلا هل تشكل المعتقدات والمبادئ الأولية والقيم والأهداف الاجتماعية فى الإسلام فى حد ذاتها ضعفا أو عدم تناسق ، من ذا الذى لا يود أن يراها متحققة موفاة ؟ هل فقد أى مسلم ثقته فيها حقيقة ؟ أم أن تحقيق المسلمين لها وحده هو المغيب ؟ هل الإخلاص والجدارة بالثقة والرحمة والاجتهاد

والتضامن والعدل ومحاولة تحقيق الكمال قيم توضع موضع التساؤل ؟ ألا يكمن الداء في عدم تمسك المسلمين بهذه الفضائل ؟ أليست هذه الفضائل مرغوبا فيها — بل ضرورية — لمواجهة الأزمة ؟ أما كان للمشكلة أن تكون أخطر لو أن المسلمين اطرحوها هذه القيم وأنكروها كلية ؟

ماهى إذن طبيعة المشكلة بالضبط ؟ ، إذا لم تكن متعلقة بالقيم ذاتها ولا بالظروف المادية التى يعيش فيها المسلمون ، أليس مما لا شك فيه أن تكمن في التنفيذ ؟ وللتنفيذ عنصران : الرؤية (أو الفكرة والتخطيط) والعمل . مرة أخرى ، إن إمكانية العمل بالنسبة لبلبون نفس يعيشون في الحزام المعتدل للعالم لاحدود لها ، ولهذا فلا بد أن يكون المرض في رؤية المسلمين ، إنه لابد أن يؤثر على إدراكهم وفهمهم وتقديرهم وتصورهم لقيم الإسلام ، ولابد أن يكون في قدرة المسلمين أن يتحركوا بالدافع المعنوى وحساسيتهم للجاذبية المحركة للإسلام .

٢ — تحليل المشكلة :

لأشك أن العصر الأول من عصر التاريخ الإسلامى ، عصر الرسول الكريم صلوات الله وسلامه عليه وخلفائه الراشدين في المدينة (١ — ٤٠هـ / ٦٢٣ — ٦٥٩م) يشكل أساس البناء الإسلامى في التاريخ ، إن منجزات هذه الفترة كانت غير عادية في كل الجبهات وفي كل الميادين ، لقد تطلع المسلمون في كل العصور إلى هذه المنجزات ، يستمدون منها الإلهام والتموج . إن أى دارس للتاريخ ، لا يخطئ في ملاحظة أن الانتقال حدث في آخر هذا العصر ، وهو انتقال يفضل عن كل العصور التالية ، ومع ذلك فلم يتوقف أحد عن السؤال لماذا ؟ ما طبيعة هذا الانتقال الذى حدث ؟ ماذا كانت أسبابه ؟ لقد لاحظ كل أحد ما ترتب على هذا الانتقال ، وقليل من حاولوا التغلغل فيه وتفسيره ولم ير أحد فيه سبب تأخر المسلمين الذى تلاه ، والسبب هو أن دارس هذا العصر من عصور التاريخ الإسلامى ينهر ببهائه ومجده وانتصاراته ومنجزاته وثروته المادية وعظمته المعنوية ، إنه لمن الصعوبة بمكان أن تعزو أى تأخر أو تحلل ، لهذه المظاهر البارزة للنجاح التى استمرت عبر العصر الأموى والعصر العباسى الأول ، وحتى حين يشار إلى أحداث الاضطراب السياسى أو الرعب فإن من المحتمل أن يتغاضى المراقب عن هذه حيثما

يضعها في مقابل الحجج البالغة على الامتياز الحضارى والثقافى ، أو يدفن ذكرها تعاطفا مع المآسى المعاصرة للأمة .

إن العصر الأول يتطلب تحليلا أكثر مما خصص له مؤرخونا حتى الآن ، ذلك أن أسباب التدهور المتأخر يكمن في تلك الأحداث التى حدثت في التاريخ المبكر للأمة .

إن الداء الذى ظل طويلا وقاوم كل دواء لا يمكن تشخيصه تشخيصا سليما ومعالجته مالم تتبع جذوره بعمق في الأمة ، ولابد أن يكون كذلك ، في منبع هذا التوسع الهائل للأمة ، جرثومة التحلل التى نمت وسلكت سبيلها ، رغم اتساع الحضارة وازدهارها من حولها .

حين بدأت موجة الإسلام في الانتشار عبر الشرق الأدنى سارع سكان غربي الجزيرة وشمالها ووسطها وجنوبها بالانضمام إليه ، فمهاجروا مكة (القرشيون) وأيضا المدينة (الأوس والخزرج) كانوا أقلية وكانت القبائل الأخرى هى الغالبة ، ولم يكن الفريقان يتسميان إلى نفس النوعية الإسلامية التى صاغها الرسول الكريم صلوات الله وسلامه عليه وأدبها وثقافتها ، وأعدادها ، والتى علمها الرؤية الإسلامية والتى أسلمها الشعلة من بعده ، إن غالبية رجال القبائل لم يكونوا مؤهلين ليكونوا من بين حوارى الرسول ، ولا شاركوا في بناء الحكومة الإسلامية الأولى تحت قيادة الرسول ﷺ ، وكما تحدث القرآن الكريم عنهم بعنف وبصدق : « الأعراب أشد كفرا ونفاقا وأجدر أن لا يعلموا حدود ما أنزل الله على رسوله » « قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم » (٩٧/ ٩ ، ٤٩/ ١٣) . فالبيئة القاسية التى عاشوا فيها لم تسمح بأكثر من البقاء على قيد الحياة إلا قليلا وكان الإسلام لا يزال جديدا ليصبح طبيعة ثابتة لهم .

ولما كان رجال القبائل قد شكلوا الجيوش التى فتحت أمبراطوريتى فارس والروم ، فقد كان من الضروري أن يكون لهم تأثير في اتخاذ الأمة للقرارات ، ولقد كان المهاجرون والأنصار أقل في العدد والعدة وربما أضعف من الأعراب في هذا الصدد . ولم يكن تأثيرهم ليحس بدون مواجهة مع الأعراب ، وهو ما لم يرغب فيه أحد أو يسمح به ، لقد كان هذا التأثير مسئولا بصفة أساسية عن تحويل سياسة

الرسول ﷺ في المدينة إلى سلطة الأمويين المطلقة ، لقد تحدث قليل من المؤرخين المسلمين الجراء عن هذا التدهور السياسي ، ولكنهم سكتوا عن أسبابه مفترضين أن الجيل الأول ما كان ليخطيء ، حقيقة إن أولئك المؤرخين الذين لا حظوا هذا التحول السياسي تحدثوا عنه كما لو كان ظاهرة نشأت من تلقاء نفسها ، ولم يخطر لهم على بال أن التحول السياسي كان مؤشرا لتحويل أوسع وأكثر دلالة .

فقد صاحب الأحداث السياسية التي أدت إلى قيام النظام الأموي ، انفصال قيادة الدولة عن فكر المدينة المنورة ورؤيتها ، للذين مثلها من بقوا من صحابة رسول الله ﷺ ، فلقد تشرب أبو ذر الغفاري رضى الله عنه رؤية المدينة هذه حين وقف ليحبيب معاوية ، قائد الدولة ، حينما كان الأخير يخطب على منبر رسول الله ﷺ ، قال أبو ذر معلقا على الفتوح : « المال مال الله » أما وجهة نظر الأعراب فقد مثلها معاوية الذي استغل الثروة الجديدة لينى حزبا وليسكت الأعداء ويكسب الأصدقاء ، كل ذلك ليقوى من قبضته على السلطة السياسية ، بهذه الروح رد على أنى ذر قائلا : « المال مال المسلمين » . لقد تمسك أهل المدينة بوجهة نظرهم وعارضوا المؤسسة الإسلامية الجديدة في دمشق ، رغم أن معاوية كان قرشيا ، ولقد أدت هذه المواجهة إلى ثورة الحسين وابن الزبير ومحمد النفس الزكية ، وزيد بن علي ، وكلها أتمدت بوحشية . ومن الناحية العملية عزل كل كبار المفكرين المسلمين في القرن الأول والذين مالوا إلى الخلافة الراشدة عن قيادة الدولة فتعاطفوا مع المعارضة ، فقد مات الإمام أبو حنيفة في السجن ، وضرب الإمام مالك علنا ، وأرغم الإمام الشافعي على الهرب ، وعذب الإمام أحمد في سجنه .

من بين كل هذه الملامح التاريخية للعصر الأول كان الانقسام والصراع السياسيان أقلها فجوة لأن انفصال القيادة السياسية عن القيادة الدينية كان أكثر أهمية وكان أساسيا ، إن ما تضمنه هذا الانفصال هو أن الفكر عزل نفسه عن العمل والعكس صحيح ، فبغير الرؤية الإسلامية يفقد العمل الذي يقوم به المسلمون إسلاميته التي منحه إياها اتصاله بالفكر ، والفكر . من ناحية ، محروم من مصادره الطبيعية فقد أخذ يضعف وبدأ ينجف بعد أن انحسر ماؤه ، لقد حرمه انزاله من التحدى وفرصة تجديد نفسه ، ومن ناحية أخرى ، فالسياسة محرومة من الفكر الذي

يصبغها بالصبغة الإسلامية ويجد لها المسوغ ويعدها (عند الضرورة) إذا حادت عن الطريق القديم . إن استبعاد القيم الروحية والمنعوية حرم العمل السياسى من الرشاد ، وجعله يميل إلى القهر والاعتقاد على الجهل أو عدم الاهتمام بال جماهير ، وهكذا حول العمل نفسه إلى قهر بانفصاله عن الفكر . وقد استمر المسلمون بالتأكيد يعملون بقوة ويخططون ، ولكن أعمالهم كانت نفعية وكان تخطيطهم عبثا ، وفى هذا الانفصال يكمن الخطر الأكبر على مستقبل الإسلام على الأرض ، إنه مصدر مأساته وانحدار أمته .

لقد تأثر التاريخ الإسلامى كله بعد ذلك بهذا الانفصال بين الفكر أو الرؤية الإسلامية وبين العمل ، إن قيام الدولة الإسلامية وسقوطها فى كل مكان — دمشق ، بغداد القاهرة ، قرطبة ، حلب ، دلمى ، اسطنبول — يرجع آخر الأمر إلى هذا الانفصال ، إن الرؤية المشوهة والقبلية والجاهلية والنزعة الفارسية والهندية والبيزنطية والإسرائيليات والمسيحيات ، التى تغلغلت فى كل ميدان تقريبا من ميادين الفكر والعمل الإسلاميين ترتبت على هذا الانفصال الأسمى بين القيادتين . ففى حين حكم الحكام بالقوة حاول المفكرون أن يقيموا الرؤية الإسلامية وأن يتمسكوا بها فى ضمايرهم ، ولتحقيق هذا الهدف طوروا أولا علوم الحديث ، والقانون ، مع ما يتطلبه من علوم مساعدة وصفية ، ولقد بدأ المفكرون فى تكوين بنىات عليا للعقيدة التأملية منفصلة عن النظام الاجتماعى وما يجرى عليه من عمل ، ولقد ضاع نشاطهم العظيم فى مسائل ذات طبيعة تجريدية كالصفات الإلهية وحرية الإرادة والجبر وخلق القرآن ، أما الجماهير من جانبهم ، وقد حرموا من القادة الذين يحمونهم من سلطة الدولة المنحرفة فقد استسلموا بخنوع لحكامهم وإلى الأساطير والحرافات .

وبالإضافة إلى ذلك فإن عزل المفكرين الإسلاميين أنفسهم جعلهم أقل قدرة على فهم الأحداث التى تجرى من حولهم ، فقد حرمهم البعد عن الأحداث من احتوائها أو من التأثير على مسارها ، ولخوفهم من الحكام المتسلطين الذين يمكن أن يدمروا التراث الإسلامى الأصيل آثر المفكرون النزعة المحافظة الحرفية ، وقنعوا بإيمانهم

الشخصى و يقينهم النفسى ولكنهم أصبحوا أكثر انعزالا عن شئون الدولة والمجتمع ، وأخيرا أعلنوا أن التفسير الحلاق للفقہ (الاجتهاد) ممنوع تماما ، إن الإبداع المحدود الذى ظهر بعد ذلك فى التاريخ الإسلامى ، جاء من قبل أئمة مستثنىين كابن تيمية الذى جرؤ على دخول الساحة السياسية والاجتماعية ، إن الفكر الإصلاحى المبدع لا بد أن ينبع من بوتقة العمل إذا كان له أن يتجه بنجاح إلى ما يحتاج إلى إصلاحه . أنظر فى هذا الصدد إلى التفسيرات المبدعة لأمر المؤمنين عمر بن الخطاب رضى الله عنه ، الذى غذى بها فهم أولئك المسلمين الذين كانوا شديدى القرب من رسول الله ﷺ ، فقد حكم بأن أرض العراق المفتوحة ملك للملاكم غير المسلمين الذين عليهم بعدئذ أن يدفعوا الخراج لبيت المال ، للإئفاق على الصالح العام ، هذا الحكم الذى خالف ما جرى به عمل رسول الله ﷺ نشأ عن عملية الفتح وامتلاك المسلمين لهذه الأرض ، وحكم آخر من أحكامه بأن الطلاق الثلاث فى لفظ واحد يُعد ثلاث طلاقات منفصلات ويجعل الطلاق باثنا ، مخالف للنص القرآنى ذاته (٢٢٩/ ٢) وعلى أى حال ، فقد كان عمر مهتما بالمعاملة غير العادلة للنساء فى المناطق الجديدة من قبل الأزواج ، فحاول أن يجعل الطلاق أكثر أهمية وجدية وأخطر نتيجة مما اعتقده المسلمون .

من كل ذلك يتبين أن مناهج الفكر الإسلامى التى تعود عليها المسلمون فى حاجة إلى إصلاح جاد ، ومع البدء بالرؤية الشاملة أى الاهداف والقيم العامة للإسلام ، فإننا فى حاجة إلى إعادة النظر والإصلاح وتغيير أسلوب العمل ، وحينئذ فقد يستعيد الفكر الإسلامى واقعيته وحيوته ، ويصبح من جديد ، متحددا مع الحياة والتاريخ كما كان فى العصر الأول ، ومثل هذا الإصلاح الجذرى يجعل المسلمين يواجهون مسؤولية كبرى ، فلا بد لهم من أن يتعلموا أو ينظروا إلى أحداث الماضى ، نظرة المؤرخ الحريص الذى يحاول أن يكشف عن أسباب الظواهر وسياقاتها ليعزوها إلى أهداف أصحابها ، وليشكل تيار التاريخ على هيئة سلسلة قوية الحلقات من الأفكار والأعمال ، ويجب علينا أن نتعلم مرة أخرى أن نفهم ماضينا كما لو كنا مساهمين فيه فى ذلك الوقت ، وحينئذ فقط سيختفى الغموض الذى شمل الأحداث

الماضية ليحل محلها رؤية واضحة وفهم صحيح وحينئذ فقط سيحرر الفكر الإسلامي نفسه من قيوده ، ويتخذ مكانه الصحيح مرشدا إلى الحياة والعمل الأسلاميين .

بدون إعادة التوجيه الجذرية هذه سيظل المسلمون يتحركون في دائرة مفرغة وستبقى مآسيهم بوصفهم ضحايا للآثم القوية .

٣ - نحو حل :

إن مثل إعادة التوجيه التي دعونا إليها حتى الآن هي بطبيعة الحال قرار سياسى من النوع الخطير ، فهو يتكون أساسا من إعادة صياغة « التربية » و « الإعلام » من جديد ، ومن ربطهما بثقافة وأسلوب للحياة متكاملين ، فالتربية والإعلام الإسلاميان ينبغي أن يصبحا الأساس لقيادة إسلامية جديدة تكون على وعى متصل بالرؤية الإسلامية ، وملتزمة بتحقيقها فى التاريخ ، ومرتبطة بالأمة بوصفها مصدرها الأساسى ، لابد أن يرتبط القادة والأمة بعضهما ببعض فى رباط وثيق من الرعى بالمصير والسعى الدائب وراء مضمونه ، لابد للتربية من أن تضع برامجها بهدف إعداد رجال ليكونوا قادرين على تفسير الأفكار والوقائع والأحداث ، فى ضوء القيم العليا للإسلام ، وأن يقوموا بذلك على أرفع مستوى من البحث العلمى الدقيق ، ولابد للإعلام من ناحية أخرى أن يغذى الجماهير بما تمليه القيم الإسلامية فى كل مجال من مجالات العمل الإنسانى وأن يقوم بذلك بطريقة خلاقه وبأسلوب مصمم بحيث يلهم جمهوره ويحركه ، إن واجب المفكر الإسلامى ، وكذلك واجب قادة الحركة الإسلامية المعاصرة ، أن يجدوا تحديدا واضحا لطبيعة القرار المطلوب من الأمة . وتبقى الأمة مسئولة عن تنفيذ القرار وتحقيق مضمونه بكل الوسائل ، وفى كل مجال من مجالات الحياة والعمل ، إن كلا من المفكرين وقادة الأمة ينبغي أن يكونا وحدة لا تنقسم تعكس اعتماد أعضاء الجسم الحى بعضها على بعض ، إن التربية العامة والتربية الخاصة ، والتعليم العام والتعليم عن طريق الأبوين فى البيت وسياسات العمل وسياسات العلاقات الخارجية ، وخطوات التضامن الجماعى وقوانين التقاضى ، كل ذلك ينبغي أن يعكس طريق الإسلام المستقيم ، وحينئذ فقط يستطيع

المسلمون أن يقولوا إن الأمة بدأت مسيرتها من جديد ، على ذلك الطريق الذى عبه
الرسول الكريم صلوات الله وسلامه عليه .

إن أى إصلاح ينبغى أن يجتهد فى تصحيح مفاهيم الأمة وآرائها فوق كل أهواء
الماضى ، والتفسيرات التقليدية المخطئة ، إن هذا ينتمى إلى نظام نحاول أن نتجاوزه
لهذه الغاية ، ينبغى لعلمائنا البارزين أن يواجهوا الدراسة ، وأن يعدوا العدة لإعادة
النظر فى مفاهيم الأمة عن نفسها ودينها وتاريخها ورسالتها ، وينبغى أن يتم هذا
الفحص النقدي فى كل الميادين حتى تتضح مناسبة الإسلام لكل منها ، وتفهم من
قبل المختصين والعمال على السواء ، فبمجرد أن يدرك العقل العلاقة بين أية حادثة ،
وبين القيمة الإسلامية التى هى وعاءها الزمانى والمكانى ، يستطيع المرء أن يعيش من
جديد هذه الحادثة فى خياله وأن يتمثلها ، كما لو أنها وقعت له فى التاريخ ، إننا من
خلال ذلك الادراك نستطيع أن ندرب الناس على أن يكونوا — مثل أصحاب رسول
الله ﷺ ورضى عنهم — رجالا ونساء فى حركة متصلة عاملين ملهمين غيرهم العمل
فى سبيل الإسلام ، فقد كان الإسلام بالنسبة لأصحاب الرسول رضوان الله عليهم
ليس حركة ذكر ولا حركة صدقة ولكن تقدما مستمرا فى سبيل الله ، إنهم لم يحسوا
بأنهم الأدنى لأنهم لقوا أخوانهم بابتسامة الترحيب ، ولا لأنهم انحنوا ليزيلوا الأذى
الصغير عن الطريق كما وجههم الرسول صلوات الله وسلامه عليه ، وبعد كل ذلك
فالراحمون يرحمهم الرحمن ، مثل هؤلاء الناس يؤمنون بإخلاص بتعاليم الرسول الكريم
صلوات الله وسلامه عليه التالية ويفكرون ويحكمون ويقرون ويعملون دائما بحسبها ،
إنها القوانين الكلية التى علمنا إياها الحديث :

« المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده . . المؤمن من أمن جاره
بوائقه . . المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يسلمه . . الله فى عون العبد ما دام
العبد فى عون أخيه . . المؤمنون كالبنيان المرصوص . . مثل المؤمنين فى توادهم
وتراحمهم وتعاطفهم كمثل الجسد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الأعضاء
بالسهر والحمى . . لافضل لعربى على عجمى إلا بالتقوى . . »

« ولا يرجئكم شأن قوم على أن لا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى » .
(القرآن ٦٥ / ٨)

ليس الصلاح إلا بالعمل . . ولا يؤمن من بات وجاره طاو . . النظافة من الإيمان . . إن الله يحب إذا عمل أحدكم عملا أن يتقنه » .

إن بضعة آلاف من الناس آمنوا بهذه القيم واستلهموها وقضوا أعمارهم في تطبيقها ففتحو العالم « المتحضر » في زمانهم ولقد ضموا الجزء الأكبر من البشرية إلى دينهم ، ولقد احتذى الناس في كل مكان أسلوب حياتهم وشخصياتهم بل حتى لغتهم ، إن التاريخ لم يعرف فاتحين حققوا مثل هذا النجاح ، في مثل ذلك الزمن القصير ، إن تصورهم للواجب الديني نفسه كان متصلا بالله أى عبادته ، ولم يكن عبادتهم منفصلة عن أهوائهم التي انطوت دائما على عنصر إيجابى ، حقيقة أنهم رأوا أنفسهم عبيد الله متساوين مع بقية خلقه من البشر وفي عبادتهم لله وجدوا الكرامة والمعنى في حياتهم .

إن الطبيعة الحقيقية لصحابة رسول الله ﷺ ورضى عنهم ، تتضح في فصل آخر من فصول تاريخ ذلك العصر ، وذلك في حروب الردة في عهد الخليفة أبى بكر رضوان الله عنه ، إن دارسى التاريخ والنظرية السياسية لم ينجحوا في فهم سبب قرار أبى بكر ومعناه على الوجه الصحيح ، فمع ملاحظتهم للبناء السياسى غير المكتمل للمجتمع الإسلامى ولا نشغال أكثر قاداته بالفتوحات الخارجية استنتجوا أن سلوك الصحابى ، لا يوفر النموذج الذى يستحق الاحتذاء . إن فشلهم فى ادراك المضامين العميقة التى حركت أبى بكر واخوانه جعلهم يرون أن أحداث الردة أحداث سياسية خالصة .

لقد كان أبو بكر رضى الله عنه خير أصحاب رسول الله ﷺ ، فقد اختير بالإجماع ليقود الأمة بعد وفاة الرسول الكريم صلوات الله وسلامه عليه ، لقد عرف بالرفقة والرحمة والتعاطف العميق ، وكثيرا ما كان يبكى رحمة ، ولكن رؤيته كانت واضحة تمام الوضوح وكانت إرادته صلبة . وحينما ثارت قبائل العرب ضده ومنعوا

دفع الزكاة للسلطة المركزية في الدولة الإسلامية ، لم تكن المسألة بالنسبة له مسألة إيمان ، لقد وصفهم القرآن قبل ذلك بأنهم أسلموا ولكنهم لم يؤمنوا ، إن ما يتعلق بالإيمان متروك لله تعالى يحاسب عليه يوم القيامة ، ولا شيء أكثر من ذلك ، أما بالنسبة لأبي بكر فقد كانت المسألة متصلة بالنظام الاجتماعي بعلاقة الإنسان بالإنسان بوصفها جوهر العمل الصالح وبالتالي الإسلام ، إن التنكر للنظام الاجتماعي كما فعل رجال القبائل كان تنكرا للإسلام وهو لذلك يستحق العقاب من قبل الدولة الإسلامية .

لقد رفع أصحاب رسول الله ﷺ أصوات الاستنكار والمعارضة ، فلم يكن الرسول صلوات الله وسلامه عليه قد دفن بعد ، حينما كان الجيش الإسلامي قد التزم بمحاربة البيزنطيين الذين كانوا يحشدون قواتهم في الشمال ، وقد أراد أبو بكر أن يحارب المرتدين ومانعي الزكاة في الجزيرة العربية ، وقد وقف أبو بكر وقفة صلبة مدافعا عن قراره ، وكان لابد أن يقتنع الصحابة بصحة قراره أو أن يقنعوه بعدم صحته . وبدأ الحوار فما كان لأبي بكر أن يستمر في منصبه دون مساندة الصحابة ومعرفته بصحة قراره في أمر مثل هذا . وأخيرا اقتنع الصحابة بما كان أبو بكر قد اقتنع به ، من أن الإسلام ليس مجرد مسألة عقيدة وسلوك ، إنه نظام اجتماعي ، تُعد الزكاة والسلطة الحكومية المركزية من مكوناته ، وأيا كانت قيمة إيمان المسلم من الناحية الشخصية فليس له أن يخون الأمة والمجتمع المثالي الذي بدأه رسول الله ﷺ ، لقد أعلن عمر بن الخطاب رضي الله عنه ، وهو الذي كان له رأى معارض أول الأمر ، أنه عندما عرف قوة التزام أبي بكر بالأمر وفهم حكمته شرح الله قلبه واتجه عقله إلى موافقته وهكذا أدى أبو بكر بوصفه قائدا للأمة التزامه وحقق الانتصار في حروب الردة ، لا ضد رأى الصحابة ولا من خلال الصراع والرعب ، بل وبمساندتهم التامة .

لم تكن حروب الردة حالة انتهك فيها مبدأ الشورى ، فالاعتقاد بذلك دليل على الجهل بالإسلام وبعملية اتخاذ القرار فيه ، فالشورى ومبدأ الديمقراطية ليسا شيئا واحدا ، إنما ينشآن من فلسفتين اجتماعيتين مختلفتين ويشكلان آخر الأمر تمثيليتين

مختلفتين للواقع أو فهمين مختلفين له ، فالديمقراطية تقوم على النظرية المادية الفردية التى يتمتع الفرد فى ظلها بحق مطلق فى التعبير عن نفسه بوصفه فردا ، ولميوله السياسية قيمة مطلقة لا يعتدى عليها ، لأنها ملكه بصرف النظر عن مضمونها أو ما يترتب عليها بالنسبة لمصير المجتمع ، والحقيقة ، بحسب هذه النظرة ، إن المجتمع نفسه موجود ليعين الفرد على التعبير عن نفسه ، وممارسة الفرد لحقه نظام أعلى لأن الحياة الشخصية للفرد هى الأساس النهائى ، ومن ثم فحينما يشكل مجموعة من الأفراد أغلبية فإن قرارهم ، بوصفه حق الأغلبية ، مقدس ، وحتى الدستور ليس إلا أثرا من آثار الأغلبية يعدل حسب رأيها ، وهذا هو السبب فى أن أى مناقشة حول أحقية الدستور فى أكثر الديمقراطيات ، أو انتقاد له باسم الله أو بأية سلطة أخرى ، فوق قرار الأغلبية فإن عدم شرعيتها تعد حقيقة واقعة ، إذ ليس هناك قانون فوق ما قرره الأغلبية أن يكون قانونا ، فى هذا النظام ليس للأقلية آخر الأمر أى حق أيا كان ، وليست دساتير الدول الحديثة ووثائق حقوق الإنسان إلا مرتعات فى خدمة الأغلبية .

وكل هذا بعيد كل البعد عن مبدأ الشورى الذى هو تعبير عن الأخوة الإنسانية ، فالشورى مبدأ التمثيل الفردى صمم ليفى بالنظام الاجتماعى للأخوة الإنسانية ، بما يتفق مع القانون الإسلامى ، إن سبب شرعيتها وروحها وغايتها ومعناها لم تغب مطلقا عن الذهن — بله الخروج عليها — فى تنفيذها . إن حق الفرد وكذلك حق الأغلبية يحترم حقيقة ، ولكن فى إطار حدود الشريعة فقط . إنها ليست حقوقا مطلقة ، حتى حين يشكل اتفاقها دستورا للدولة إن الأفراد مطالبون بممارسة حقوقهم بروح الأخوة والمصلحة المجتمع ككل ، إن النظام السياسى لا يصح أن يقسم إلى أغلبية وأقلية ولابد أن تخدم قراراته المجموع ، وأن يعم ذلك بأسلوب التواصل الإنسانى الذى هو خاص بالإسلام ، ولابد أن تكون القرارات مؤيدة للحقيقة والقيم ، لا تعبيرا ذاتيا تحكميا ، ولا ممارسة للحق المطلق للفرد من حيث هو ، لابد أن تبرز القرارات قيم الإسلام فى التشاور والتناصح ، فقد قال الله سبحانه وتعالى : « يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين

إن يكن غنيا أو فقيرا فالله أولى بهما فلا تتبعوا الهوى أن تعدلوا وإن تلوأ
أو تعرضوا فإن الله كان بما تعملون خبيرا » (١٣٥/ ٤) .

إن هذا النوع من المجهود المكثف القادر على تصحيح مفاهيم التربية والسلوك
الاجتماعى والنشاط الجماعى وأنواعها ، هو الذى نحتاج إليه الآن لإصلاح التربية
والإعلام عندنا ، إنه الحل لـ « أزمة الفكر » وغربة المثقفين والقيادة المستبدة التى
نزلت بالأمة إنه سيعيد إلينا وحدتنا الثقافية الأصلية وبعيننا على أن ترتفع فوق تأخرنا
وضعفنا وتحملنا التى دامت قرونا .

٤ — العلاقة بالعالم :

وأخيرا ، يمكن أن نسأل ما علاقة الأزمة الحاضرة للأمة وما يمكن أن يترتب
عليها — بالعالم ؟

(أ) إن أول مبدأ يتصل بهذا الأمر هو النموذج الذى رسمه الله سبحانه وتعالى
للعلاقات الإنسانية ، فأرادته سبحانه وتعالى ، المتبلورة فى الوحى ، قيام مجتمع على
أساس الوحدة والأخوة ينطلق نحو هدف إشباع الحاجات الأساسية للفرد والمجتمع ،
لقد أوجد الإسلام حقيقة الوسائل لترتيب النظام الاجتماعى على كل مستوى من
مستويات المجتمع .

لا يجوز للأمم اليوم ، أن تعيش فى مواجهة دائمة مع بعضها البعض ، فى ظل
نظام « توازن القوى » أو « توازن الرعب » ، وليس من الممكن لأى أمة أن تعيش فى
سلام إذا كان أفرادها يعانون من الصراع الطبقي أو الصراع الداخلى ، إن توافر
الأسلحة الحديثة وجو التنافس والنزاع وغيبة العوامل المسيطرة ، التى يحل على أساسها
الصراع قد تؤدى الى دمار العالم ، إن نظام التضامن والتواصل القائم على التكافل
الذى يقدمه الإسلام كنموذج للمجتمع الإنسانى ، لا يمكن أن ينفصلا ، والفلسفة
الإسلامية تضمن نمو الرضا العاطفى والروحى الداخلى لكل البشر ، ومبدأ التضامن
والتكافل هو التشكيل السياسى والاجتماعى الذى تتضمنه الآيات الكريمة التالية :

قال الله سبحانه وتعالى في كتابه الكريم :

« يا أيها الناس اتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساء واتقوا الله الذى تساءلون به والأرحام إن الله كان عليكم رقيبا ، ٤ / ١ »

« يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير » ٤٩ / ١٣
« ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم »
٣٠ / ٢٢

« وما كان الناس إلا أمة واحدة فاختلفوا »

واعبدوا الله ولا تشركوا به شيئا وبالوالدين إحسانا وبذى القربى واليتامى والمساكين والجار ذى القربى والجار الجنب والصاحب بالجنب وابن السبيل وما ملكت أيمانكم » ٤ / ٣٦

« من أجل ذلك كتبنا على بنى إسرائيل أنه من قتل نفسا بغير نفس أو فساد فى الأرض فكأنما قتل الناس جميعا ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعا »
٥ / ٣٣

« ولا تنسوا الفضل بينكم » ٢ / ٢٣٧

« وقلوا للناس حسنا » ٢ / ٨٣

« لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم فى الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبرؤهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين » ٦٠ / ٨
« وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به ولنن صبرتم هو خير للصابرين »
١٦ / ١٢٦ .

« فقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين » ٢ / ١٩٠

« فَإِنْ انتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ » ١٩٣/ ٢
« وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاَنُ قَوْمٍ عَلَى أَنْ لَا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هَذَا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى »
« وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ » ٥٨/ ٤
« وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ » ٢/ ٥

« وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلَحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ، يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرُ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ عَسَى أَنْ يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِنْ نِسَاءِ عَسَى أَنْ يَكُونَ خَيْرًا مِنْهُنَّ وَلَا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَذُوا بِالْأَلْقَابِ » ٩٩/ ٩ — ١١

(ب) والمبدأ الثانى يتصل بالمعرفة والمنهج الذى نبحث على أساسه ، لقد أوحى الله سبحانه وتعالى المعرفة ليساعد الإنسان على إقامة النظام الاجتماعى المثالى ، وبصفة أساسية تطور الحضارات العالمية ، وراث الفكر المادى ، على أساس النزعة الفعلية والتجريبية والاستنباط من الواقع والتجربة ، ولقد استمد الإنسان من عالم الحواس والملاحظة والقياس ومن مجموع التجربة الإنسانية معرفته بالقوانين والأنماط التى تحكم الحياة والعالم ، ولقد ظلت هذه المعرفة منفصلة عن تلك التى جاء بها الوحي لكل أديان العالم ماعدا الإسلام ، وأكثر الأمثلة شاهدة على ذلك الانفصام بين الوحي وما يستطيع العقل أن يصل إليه ، حالة المسيحية ، حيث تتعارض المعرفة العقلية العلمية مع نص الكتاب المقدس ، والحالة الوحيدة التى يختفى فيها هذا الانفصام جملة ، هى حالة الإسلام حيث يتساوى الوحي والعقل ويتحدان فى العقيدة الإسلامية فى الوحدة والحقيقة التى هى مظهر لوحدة الله ، إن العقيدة الإسلامية لا تعترف بأى تناقض بين الوحي والعقل ، فالعقل يلاحظ ويصنف ويقيس ويقدم المادة ، والوحي يقدم فهم النصوص الموحى بها وأن عمل العقل مستمد

من مثل هذا الفهم ، وهكذا يعد الوحي في الإسلام محصناً ضد أى هجوم ، والإسلام يقبل الدعاوى المتعارضة لمزيد من الدراسة والتحليل ، ومن المؤكد أن هذه الدعاوى المتعارضة المشار إليها يمكن التوفيق بينها على أساس مبدأ يمكن التوصل إليه ويجمع بينها ، ولهذا السبب لا يعرف التاريخ الإسلامى أمثال « برونو » أو « جاليليو » وليس في الإسلام كنيسة لها سلطة التفسير ولا شخص ولا مؤسسة لها حق إصدار صكوك مقدسة .

ومن ناحية أخرى فإن الإنسانية في حاجة إلى الوحي الذى يمدّها بقوانين الهدى الخالدة ، والتي لا تقبل التغير ، إن طبيعة المجتمع البشرى أو العلاقات الاجتماعية بالغة التعقيد وعوامل التأثير في السلوك الإنسانى ، بالغة التنوع والتشابه ، بحيث أن أى تحديد للواقع الاجتماعى بما يسمى « النظرية العلمية » يكاد يكون خطأً ويتسبب في التفسير الخاطىء لحقائق أخرى ، وليس من الممكن أن يوضع المجتمع في معمل لإجراء تجارب تحت السيطرة الكاملة لمعرفة صحة الفروض ، لهذا فإن الحالة الحاضرة لمعرفة الواقع الاجتماعى بين من يسمون « بالعلماء الاجتماعيين » تتسم بالفوضى ، فقد ظهرت نظرية بعد نظرية ، ودافع عن كل منها أنصارها بإصرار متعصب يوماً ما لتنقض كل منها بنظرية جديدة ولينظر إليها مع النظريات الجديدة نظرة ازدراء إن كل العلوم الغربية التى تعالج السلوك الإنسانى والتربية تعكس نفس الدرجة من الاختلاط وعدم الجدارة بالثقة ، إن الأخطاء التى ارتكبتها هذه العلوم فعلاً قد تركت آثارها — السيئة غالباً — على العلوم الغربية . إن تطهير المجتمع من شرورها سوف يستغرق مجهوداً لا يمكن تقديره .

والأمر على عكس ذلك بالنسبة لتقاليد المعرفة والتعليم في الإسلام فالوحي يشتمل على كل فروع المعرفة ، وطالما كانت المعرفة صحيحة ، وكانت انعكاساً للواقع فهى مقبولة ومباركة ، ولا يمكن أن يظلل هذا القبول أى ظل من الشك ما دامت المعرفة صحيحة ، بالعكس فإن الإسلام يحكم على تحصيل مثل هذه المعرفة بأنه مستحب بل واجب على كل مسلم ومسلمة ، لقد سخر الله تعالى كل

المخلوقات للإنسان وأمر الإنسان بالإفادة منها ، ليجعل ثمارها متاحة للجميع ، ومن الواضح أن ذلك يجعل من الضروري السيطرة على عناصر الطبيعة وقواها والانتفاع بها وبالتالي معرفة كاملة حقيقية بها ، مثل هذه المعرفة هي معرفة سنة الله التي لا تبدل والتي هي ليست إلا القوانين الحقيقية للطبيعة .

إن قوة المعرفة الإسلامية هي أنها بعد أن تلاحظ نتائج العلم تمضي وراءها إلى مبادئ معروفة سلفاً أوحاها الله تعالى لتتفع الإنسانية ، وتتصل هذه المبادئ بالسلوك الاجتماعي الأساسي للبشرية ، إن عالم الاجتماع المسلم يمكن أن يبحث شئون الإنسان كما يحلو له ، فإذا ما أكتشف فيها سنة الله تعالى وبعدها للفهم النقدي فقد استحق الفضل ، ولكنه إذا لم يتأكد من نتائجها فلا بد أن يلجأ إلى كنز الحقيقة لدى الوحي الإسلامي الذي لا يتناقض مع العقل ، ويمثل هذا اللجوء بالنسبة له يعتبر ضماناً إضافياً معقولاً وملازماً لا يتناقض مع العقل السليم .

إن الهدى الذي لا يخطئ بالنسبة لعالم الاجتماع المسلم هو المبدأ الإسلامي القائل بأن ما يتعارض مع أمر أو نهي ثابت شرعاً ليس صحيحاً ، ويمكن للمسلم أن يزاوئ أى نشاط ، وعلى عالم الاجتماع المسلم أن يبارك ذلك طالما لا يلحقه من ذلك ضرر أو ظلم ، ولا يلحق الآخرين من ذلك شيء ، حقيقة يمكن للمسلم أن يوجه حياته وحياة أسرته نحو أى نمط يفضل ، طالما يفعل ذلك متحملاً مسئوليته إزاء أسرته مدافعاً عن حقوقها المادية والعاطفية والروحية ، والمساس بهذه الحقوق يمثل جريمة ، فقد أنزل الله تعالى إلينا قوله سبحانه : « إن الله يأمر بالعدل والإحسان وأيتاء ذى القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى يعظكم لعلكم تذكرون » (٩٠ / ١٦) ، ذلك هو موقف الإسلام من المعرفة ، ولا يغير من هذا الموقف أن المسلمين لم ينفذوا مبادئه خلال فترة تدهورهم الحاضرة ، كما لا يغير منه الآراء التي صدرت عن القيادة الفكرية الفاسدة في العالم الإسلامي خلال القرون الأخيرة .

إن المبدأين النهائيين — أعنى النظام الاجتماعي المتكامل في مواجهة الصراع الدائم ، والتساوى بين العقل والوحي الذي يمكننا من تصحيح اختلافهما الظاهري ،

يحتل مكانا دائما الأهمية في عقولنا ، إنهما سيصيران أكثر خطورة كلما ازداد عجز الإنسانية عن أن تتحمل حربا عالمية أخرى أو أن تدفع ثمن أخطاء عالمية ، إن الماضي لا يظل صحيحا حينما يمكن حصر الخلافات ، وحينما تكون ضحاياها محدودة بيضع مئات أو آلاف وحينما يفصل بأمانة بين بعض الشعوب وبعضها الآخر بحيث لا يتأثر بعضهم بالأحداث التي تجري خارج حدوده ، إن العالم سيصبح عما قريب مكانا واحدا كل صرخه ألم فيه تؤذى الجميع وكل مأساة تؤثر في الجميع ، وإذن فينبغي للمسلمين أن يكونوا عدولا كما وصفهم الله تعالى « وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا » (٢ / ١٤٣) ، في ذلك الوقت سيقوم حكم الله تعالى على الناس بحسب ما كسبوا « فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره » (٩٩ / ٦) .



الفصل الثامن
مكونات علم الإنسان الإسلامى

بقلم
سايو محمد معروف

نبذة عن المؤلف :

ولد سايو محمد معروف في سيريلانكا سنة ١٩٤٤م ودرس في جامعة سيلان وجامعة بنسلفانيا وحصل على درجة الدكتوراه في علم الإنسان من الجامعة الأخيرة سنة ١٩٧٥ وكان عنوان رسالته للدكتوراه « مذهب ديني في فيلاديلفيا » ، ودرس الدكتور معروف في جامعة سيلان بعد تخرجه ، وهو الآن أستاذ علم الإنسان في قسم الاجتماع وعلم الإنسان في كلية ولاية شيني Cheyney (شيني — بنسلفانيا) ، وقد شغل هذا الكرسي منذ سنة ١٩٧٠ وهو مؤلف لعدد من الأبحاث ظهرت في مختلف الدوريات الأكاديمية متناولة موضوعات في علم الإنسان مثل « إسهامات في علم الاجتماع الهندي » و « عالم إنسان أمريكي »

١ — المشكلة : منظور تاريخي :

إن التحدث عن علم إنسان إسلامي معناه إصدار حكم ، وهو كذلك يثير من الناحية العقلية مسألة فراغ المجموعة الأكاديمية السمة « علم الإنسان » من المعنى بالنسبة للشعوب الإسلامية ، إن معناه أن نتساءل عما إذا كان نتاج القرون القليلة الأخيرة للتجربة الأمريكية الأوربية يمكن أن يكون ذا فائدة بالنسبة للمسلمين ، وعما إذا كان ذلك النتاج ، يمكن أن ينقل إلى بنية القيم والتقاليد الفكرية ، لشعوب ظلت زمنا أطول بكثير ، في التجربة الفكرية والمعنوية والاجتماعية والسياسية والثقافية الإسلامية .

قد يقول علماء الإنسان بالتأكيد ، ما اعترف به المسلمون والمؤرخون دائما ، من أن الإسلام بوصفه عقيدة وقانونا وتجربته الوجودية ، شئ واحد بالنسبة للمسلمين جميعا ، سواء كانوا عربا أو أتراكا أو باكستانيين أو أندونيسيين أو نايجيريين أو مراكشيين ، وقد يقولون أيضا إن علم الإنسان يمكن أن يعامل على أنه كيان واحد ، ورغم تبسيطهم الظاهر فإن كلا القولين ضروري لبدء هذه المناقشة ، وآمل أن تؤدي مناقشة القضايا الأساسية التي تنشأ عن هذين القولين إلى تقديرات أكثر واقعية للأبعاد الحقيقية للقضايا ، والوحدات المطروحة .

إن السباق العالمي بعد الحرب الكبرى الثانية وتأثيره على إعادة تحديدات علم الإنسان وأغراضه ، كما هو الشأن بالنسبة للعلوم الإنسانية الأخرى ، يمكن أن يرد هنا . إن مكان انعقاد المؤتمر الدولي العاشر لعلوم الإنسان والأجناس (دلهي الجديدة ١٩٧٨) وبرنامجه علامتان على تغير الزمن ، فالاعتراف في سباق تغير النظام العالمي هذا ، بقومية أوربية إمبريالية في قاعدة علم الإنسان ، هو الحجة التي نشأ عنها مجهودان واسعان في عملية إعادة التجديد هذه .

وهناك اهتمام متزايد حتى بعد ذلك في الولايات المتحدة بعلوم إنسان « العالم الثالث » ومحاولة وصف علم إنسان إسلامي إثارة لمناقشة متصلة بهذا .

قد يكون في وسعنا أن ننظر أولا في حالات إجبارية — سياقات ومشاهد تنظيمية لا معرفية — رؤيت فيها الأنماط العريضة الإسلامية والإنسانية مجتمعة . إن

علم الإنسان واحد من العلوم الاجتماعية متضمن في جمعية ترقية العلوم الاجتماعية في الأقطار العربية وتركيا وإيران . إن التشكيل الحديث لهذه المجموعة من مسئولين من الكويت ومصر قد أعلن عنه في « علم الإنسان حاليا » (مارس سنة ١٩٧٨ — ص ٢١٠) . وفي إنجلترا والولايات المتحدة جمعيات من علماء الاجتماع المسلمين مع شعب لعلم الإنسان^(١) ، وعضوية هذين النوعين من المجتمعات عالمية رغم أن كثيرا منها يعمل في إنجلترا وأمريكا الشمالية .

ويمكن أن يلاحظ أيضا أن تطور المعمار في بعض الأقطار الإسلامية سابق على تطور الفروع الأخرى لعلم الإنسان ومنفصل عنها ، وهكذا يظل علم العمارة في باكستان يمارس بحماس في حين تهمل الدراسة الأكاديمية الشكلية لعلم الإنسان الاجتماعي والثقافي واللغوي والطبيعي نسبيا وما (الماصري) ، (١٩٧٥) إلا إشارة إلى اتجاه مماثل في العربية السعودية .

ومثل هذه الوقائع التي ازدادت شيوعا في السنوات الأخيرة تشير إلى أهمية تطور علم الإنسان الأكاديمي واستمراره في مؤسسات التعليم العالي في كثير من البلاد مع خلفية إسلامية ظاهرة ، إن أكثر الأسئلة أهمية في ذهن المربين المسلمين المعنيين ، هو كيف نوفق بين علم الإنسان الغربي وبين التربية الإسلامية ؟ . كيف نجعله متمشيا مع الميراث الإسلامي في الحركة التعليمية ؟ كيف نجعل مناهجه وأهدافه منسجمة مع المقاصد الإسلامية ؟ .

إن الملاحظات حول التطور التاريخي لعلم الإنسان في أندونيسيا وتركيا على امتداد فترة زمنية أطول مما هي لدى الأمم الأخرى ذات الأغلبية المسلمية جميعا ، متاحة عند « كوتنجر انينجرات » (١٩٦٤ ، ١٩٧٥) و « كاتسو » (١٩٤٦) و « ألين » (١٩٧٦) و « ماجناريللا » و « أورهار » (١٩٧٦) . ويبدو أن التأكيد . بصفة خاصة في أندونيسيا ، وكذلك إلى حد ما في تركيا ، قد كان في علم الإنسان الاجتماعي والثقافي لا في علم الإنسان الطبيعي والأثري ، ويمكن أن يقال عن مثل هذه التطورات التي حدثت في تركيا وأندونيسيا (كما يمكن أن يقال عن التطورات في بلاد إسلامية أخرى ، لا يمكن الحصول على تواريخ رسمية لها) إنها حدثت على أثر الأحداث الإنسانية في أوروبا وأمريكا ، وأنه في الوقت الذي

اعترف فيه بهذا العلم فإنه في حالة تخلف لا في حالة تطور ، وبالإضافة إلى ذلك فإن ممارسة المهنة في هذه البلاد يدتتون بتدريهم للمؤسسات الأمريكية والأوربية ، فعلم الإنسان لديهم جزء من علوم الإنسان الأوربية والأمريكية لا نوع مختلف عنها ، ويبدو أنهم قليلو الاختلاف عن الأمريكيين والأوربيين في عملهم حتى حينما يتناولون الإسلام (أنظر مثلاً : حنيفى ١٩٧٤) .

إن الإطار التنظيمى للمتأحف التى يوجد الكثير منها فى مثل هذه البلاد ، ويقدر ماضى من علوم الإنسان والأجناس ، هو شاهد على انتشار علم الإنسان فى البلاد الإسلامية .

إن الحاجة إلى تطورات أبعد فى بعض الميادين الفرعية لعلم الإنسان ، أو فى جميعها فى البلاد الإسلامية لا يزال فى حاجة إلى تأكيد ، لقد رأى كل من « يوهانسون » و « جلازر » ، وهما يستعرضان تطور علم الإنسان فى البلاد الغربية ، أنه جزئياً مترتب على تطور الطبقات الوسطى وعقائدها وربما حساسيتها وإنسانيتها ، فهل سيكون لطبقة وسطى مصطبغة بالصبغة الغربية ، أو حتى مشكّلة على النمط الغربى ، السيطرة الضرورية على مستقبل تحول القيم الإسلامية ، عاملة بذلك إلى إمكانية انتشار الاتجاه نحو الدراسات الإنسانية بين الشعوب الإسلامية ؟ إن هذا فكر قائم على الرغبة أكثر مما هو قائم على الواقع .

إن استيراد علم الإنسان الأوربى الأمريكى أو أجزاء منه إلى البنيات العلمية والتربوية الإسلامية يمكن أن يحدث مع الجهل التام بالقيم الإسلامية الذاتية والتقاليد الأكاديمية ، ولم يحد ذلك فقط من جاذبية علم الإنسان بالنسبة للدارسين المسلمين واتباع النظام التعليمى الأوربى الأمريكى ، بل جعل كذلك من تطور علم الإنسان الخاص بالشعوب الإسلامية ضرباً من الحماقة حتى فى الإطار الضيق للمنطقة الثقافية المسماة غالباً بالشرق الأوسط ، وشمال أفريقيا ، وهنا ما أكدته كل من « روبرت فيرنيا » و « جيمز مالازاكى » فى استعراضهما لعلم الإنسان الخاص بهذه المنطقة التى يغلب عليها الإسلام (١٩٧٥ : ١٨٣) .

إنه مع بعض الاستثناءات ، فشلت الإسهامات فى الكتابات الإنسانية عن بحوث الشرق الأوسط فى أن يكون لها تأثير هام على الاهتمامات النظرية فى حقل علم الأجناس ، كما لم يكن هناك تطور يذكر لحوار مثمر بين علماء الإنسان من الشرق الأوسط والمستشرقين . . ، وبالإضافة إلى ذلك فإن الدراسات الإنسانية فى منطقة الشرق الأوسط قد فشلت إلى حد بعيد فى جذب جمهور الباحثين غير أولئك المتفرغين للقيام بهذه الدراسات أنفسهم .

لقد فحصت العديد من الأجزاء السابقة (التى يرجع تاريخها إلى ١٩٥٠) من « الإسلام والعصر الحديث » وكذلك « الثقافة الإسلامية » (حيدرآباد — الهند) و « المجلة الإسلامية » (وكينج — إنجلترا) و « الدراسات الإسلامية » (باكستان) و « الاتحاد » (انديانابوليس بالولايات المتحدة) أبحث عن أى دليل على تأثير المجموعات الفكرية من علم الإنسان فى البحوث التى شارك بها الباحثون فى هذه الدوريات ، وقد تبين أن محاولتى لتصنيف البحوث بناء على ما اذا كانت :

١ — تقبل ٢ — أو ترفض ٣ — أو تُهمل ٤ — تُقدر

علم الإنسان ، كانت محاولة غير ضرورية ، فقد كان واضحاً أن الغالبية العظمى من الكتاب والناشرين المسلمين المعاصرين ليسوا على وعى بعلم الإنسان أو أنهم يهملونه ، رغم أنهم يستجيبون بكل تأكيد للعديد من فروع المعرفة الأوربية الأمريكية العلمية والإنسانية الأخرى ، وكان واضحاً كل الوضوح أن التربية الإنسانية للمسلمين — غير أولئك الذين يشتغلون بعلم الإنسان أو يقومون بالنشر للكاتبين فيه — ظلوا مع الأسف على نفس المستوى من عدم الكفاءة التى كانت لدى علماء الإنسان الذين يدرسون المجتمعات الإسلامية .

وهكذا فإن ضيق علم الإنسان الخاص بمنطقة الشرق الأوسط مستمدة من المنظور الغربى ومن ثم الغرب المعرفى المستخدم حتى الآن ، إن الغيبة الكاملة تقريباً فى علم الإنسان المتعلق بمنطقة الشرق الأوسط للتطور المعرفى للشعوب المدروسة ،

وبصفة خاصة عقيدتهم الإسلامية ومجموعات القيم في التراث الفكرى الإسلامى ، شىء واضح ومفسد لدراستهم .

وبالمقارنة المختصرة فإن الموقف الهندى ، مختلف تماما ، فعلم الإنسان المتصل بالهند موضوع اهتمام هائل من قبل علماء الإنسان ، ويمكن أن ينظر إلى تطوره على أنه نموذج للأقطار غير الأوربية الامريكية فى سعيها من أجل إخراج علم سلوكى حديث لدراسة الكائن الإنسانى ، إن مثل هذه الحالة التى تدعو للإعجاب ترجع على الأقل إلى التربية التى تلقاها علماء الإنسان الغربيين والهنود فى الأفكار والقيم والفروض الفلسفية الهندية والطرق التى أصبحت من خلالها هذه الأفكار جزء من الإطار المعرفى لعلم الإنسان الخاص بالهند ، إننى أفكر هنا فى منهجية دراسات « النص والسياق » و « التقاليد العظيمة » . ومع الإستثناء الممكن فى استخدام نموذج التغير الدائرى المستمد من ابن خلدون فى بعض دراسات المجتمع العربى (مثل « جالينر » ١٩٦٩ « وكول » (١٩٧٥) فإن علم الإنسان المتعلق بمنطقة الشرق الأوسط وشمال أفريقيا كانت تنقصه الاعتبارات النظرية المستمدة من القرآن والحديث أو من بحوث العصر القديم الإسلامى فى بحثه عن تفسيره للسلوك الإسلامى » (٢) .

وهناك بديل ربما أقل إغراقا فى الشكلية عن ادخال علم الانسان فى المنهج الدراسى الإسلامى ، وهو أن يتم تبادل وحوار بين الجانبين المصطبغ بالصبغة الغربية وغير المصطبغ بها فى المنهج ، الذى يمثله فى الأقطار الإسلامية الحديثة عناصر مختلفة من الطبقة المتوسطة النامية ، إن الوعى الثقافى بالجانب غير المصطبغ بالصبغة الغربية فى السياسة الإسلامية مجهول على نطاق واسع فى الغرب ، إن خطوة لا يستهان بها فى اتجاه مثل هذا التطور للدراسات الإنسانية الإسلامية يتضح فى عمل المؤرخ المراكشى الحديث عبد الله لاروى نفسه (١٩٦٧ ، ١٩٧٦) إذ نظر النقاد إلى أول هذين العاملين على أنه يستخدم منهج علم الإنسان الثقافى ، وإلى الثانى على أنه فحص تفصيلى لمنهج « فون جرونباوم » والنتائج التى توصل إليها فى دراسته

للإسلام (١٩٥٥ أ ، ب ، ١٩٧١) والتي وصل من خلالها جمهور على الباحثين
الإنسانيين الآخرين — كما يقول « فيرنا » و « مالركى » ، أن يبحثوا عنه .
إن الاستجابة العربية الإسلامية عند عبد الله لاروى لنوع علم الإنسان الذى
يكتبه « جرونباوم » هو أيضا تعبير عن الانفتاح المعترف به ودعوة للباحث فى علم
الإنسان لأن يهتم بالأشياء الإسلامية .

« اذا لم تكن لدينا أية رغبة فى تقطيع البحث فى سبيل تحقيق حصانة ثقافية
يحتفظ فيها كل بميراثه لنفسه ، ومنع الآخرين من المساس به فإن علينا أن نخضع
لقواعد جديدة للمناظرة » (١٩٧٦ : ٤٥ — ٤٦) .

والمناظرة عند لاروى هى الجدل بين المستشرقين والمثقفين المسلمين . ويمكن
فيما يبدو لبعض المعارضات الأخرى أن تصبح جزءا من التناول ، والقواعد الجديدة
التي يضعها بوضوح من أجل تواصل أكثر ليس بين علماء الإنسان من الأوربيين
والأمريكيين وبين الباحثين من غيرهم ، بل كذلك بين أنماط مختلفة من الباحثين فى
الشرق والغرب ، كما يكون مثلا بين المؤرخين وعلماء الإنسان المهتمين بدراسة
الشعوب الإسلامية ، إن الحاجة إلى مثل هذه المناظرات التي عبر عنها لاروى تتوافق
مع الحاجات التي لخصها « فيرنا » و « مالركى » ، ومن المأمول أن ينظر إلى ذلك
الإسهام على أنه سد لبعض الجوانب فى تلك الحاجة العامة .

إن لاروى يتقبل القضية الأكاديمية الأساسية لعلم الإنسان ذى الأسلوب
الغربى ، وإن كان من بعض الوجوه مختلفا عن علماء الإنسان من الأتراك
والاندونسيين . إن عرضه لـ « جرونباوم » يتبنى أكثر مبادئه المنهجية ويجادل فى
استنتاجاته ، ولهذا يمكن أن يكون قليل الفائدة بالنسبة للعربى الإسلامى الذى يهتم
بصنع العلوم الاجتماعية بصفة عامة — بالصبغة الإسلامية ، ولهذا فإن ما نحتاج إليه
هو خطوة أكثر جوهرية بكثير وربما أكثر تطرفا ، أعنى ، اكتشاف منهج لدراسة
الإنسان فى تاريخ الدين والتراث الإسلاميين ، ومن شأن مثل هذا المنهج الإنسانى
إذن أن يستخدم فى دراسة الحياة الإسلامية فى تشكيلاتها المتعددة : العرقية

والجغرافية واللغوية والثقافية والتاريخية ، وحيث يتفق هذا المنهج مع علم الإنسان الغربى يمكن أن يكون هنا ميدان للتفاهم المتبادل والتفسير المشترك ، وإن كان تسويق المنهج بالنسبة للقارئ المسلم سيقى أمرا إسلاميا خالصا يضرب بجذوره فى التراث الإسلامى نفسه . وحيث يختلف المنهج الإسلامى مع علم الإنسان الغربى ، فمن الضروري أن يكون هناك حوار ، ولكن كما أشار لا روى ، « ليس قبل تحديد قواعد اللعبة » ، ومثل هذه القواعد لا يمكن أن تكون نتيجة للتقاليد أو الولاء المطلق لأى من التراثين بل نتيجة للفكر النقدى ، المتجاوز لعلم الإنسان ، والذى يدعو عالم الإنسان الإسلامى إليه الآن زميله الغربى ، ولذلك فإن دخول الفكر الإسلامى إلى حلبة علم الإنسان مؤثر إلى الحاجة الواضحة إلى إعادة الفحص الذاتى ويكشل تحديا ضروريا للصحة والتجدد الفكرى الأكاديميين .

٢ — عناصر فى مصادر العقيدة الإسلامية :

إن أى فحص للكتابات الإسلامية من شأنه أن يكشف بطريق مباشر أن الإسلام وعلم الإنسان ليسا بطبيعتهما متناقضين ، إن العرض الذى سقته بداية لهذه الدراسة للموضوع لم تتمخض عن شىء ينقض هذا رأى ، فكل مجتمع له علم الإنسان الشعبى الخاص به ، والعالم الإسلامى ليس استثناء من ذلك ، إنه يستمد منهجه من الحكمة التقليدية التى تنتمى إليه بحق ، والتى ينتج عنها منجم من المعلومات عنه وعن جيرانه وعن العالم من وجهة نظر هذه الحكمة ذاتها ، بل قد يكون من المفيد لمن يسمون بعلماء الإنسان (« العلميين ») المحدثين أن يعرفوا هذه الحقيقة البسيطة الواضحة ، وبالإضافة إلى ذلك فإن علم الإنسان السابق على علم الإنسان الحديث ، والذى يوجد فى المصادر الإسلامية هو أكثر من مجموعة من المعتقدات ووجهات النظر الشعبية ، إنه جزء من تراث عقلى فكرى ، كان نتيجة كبرى لنظام عقائدى ومجموعة من الأفكار الفلسفية التى أعتقد أنها لاتزال صحيحة بالنسبة لكثير من الشعوب الإسلامية ، وقادر على البقاء فى أية مواجهة للأفكار مع التراث الإسلامى .

إن القرآن هو نقطة البداية الصحيحة لأى نظرة غامضة نحو الإسلام . إنه يطلب من الناس بوضوح أن ينظروا فى آثار الممالك القديمة القوية كآيات الله على ما يحدث لمن يرفضون طاعة أوامره (٣/ ١٣٧ ، ٦/ ١١ ، ٢٢/ ٤٤ — ٤٦ ، ٤٠/ ٢١ — ٨٢ ، ٤٢/ ١٠) . ويبدو أن المسلمين عقب نزول القرآن اعتقدوا وعملوا بالأوامر الخاصة بفهم التاريخ وما قبل التاريخ المتضمنة فى الآيات المكتسبة سابقا وفى آيات أخرى كثيرة مثل ٢/ ١٣٢ — ٣/ ١٣٧ ، ٦/ ١١ ، ٧/ ٥٩ — ١٨٢ ، ٢٢/ ٤٤ — ٤٦ ، ٧٨ ، ٣٥/ ٣١ ، ٣٨/ ٣ ، ٤٠/ ٢١ ، ٧٨ ، ٨٢ ، ٤٢/ ١٣ ، ٤٣/ ٧٨ ، ٤٦/ ٩/ ١٢ ، ٤٧/ ١٠ ، ٥٧/ ٢٥ — ٢٧ ، ٤١/ ٦ ، ١٤ ، ٦٤/ ٥ — ٦ ، ٦٩/ ٤ — ١٢ ، ٧١ ، ٨٧/ ١٨ — ١٩ — لقد أصبح جزءا من تفسير القرآن فكرة عامة عن التاريخ الإنسانى منظوروا إليه على أنه تقدم مندرج لتقبل الإنسانية لرسالات الله ورسله ، ومجتمعات قامت على هذا الأساس وتحطيم الممالك والمجتمعات التى كفرت آخر الأمر ، ويقدم مفسرو القرآن معلومات وافرة مضمينين إياها أن المسلمين تصوروا حقيقة نموذج قرآنى لتاريخ العالم ، ولقد ملئت الفجوات فى ما جاء به الوحي وبخاصة فى العصور الجاهلية ، بمعلومات من مصادر إسلامية أخرى ومسيحية ويهودية (مهدي ١٩٧١/ ١٣٦) ، إن فكرة بداية التاريخ الإسلامى بمحمد ﷺ ثم تتبع تطور الممالك الإسلامية ثم سقوطها غريب فيما يبدو على المسلمين ، إن التاريخ المتضمن فى القرآن والذى فصل بعد ذلك أثناء تطور كتابة التاريخ الإسلامى ، هو بمعنى من المعانى تاريخ إنسانى للبشرية أكثر بكثير مما هو تاريخ ، فقد عاجل الطبرى والمسعودى والبيرونى من مؤرخى القرنين التاسع والعاشر الميلاديين ، مشاكل مثل هذا التاريخ قبل ابن خلدون بثلاثة قرون ، إن كتاب « العبر » لابن خلدون — التاريخ بالمعنى الصحيح الذى كتبه — نقد لكثير من التواريخ التى جاءت نتيجة لمثل هذا التطلع التاريخى والثقافى إلى المعرفة ، وهو يتضمن كذلك فى الكتابين الثانى والخامس تواريخ الأمم القديمة ، ومثل هذا التطلع للمعرفة التاريخية ذى المدى العالمى غير المذهبى ، انحدت فى السنوات الأخيرة (انظر : عنان ١٩٤٦ ، ومهدي ١٩٧١ ، وروزنتال ١٩٥٢ ، وفون جرونباوم

١٩٧١) . وعلى أى حال ، ففي الأيام المبكرة للإسلام كان القرآن باعثاً على البحث التاريخي والثقافي ، فهناك الكثير في الأوامر الدينية الموحاة للعقيدة الإسلامية الذي جعل من النظر في أمور الماضي الإنساني أمراً هاماً بالنسبة للمؤمن .

فبالإضافة إلى تقرير الحاجة إلى الفهم التاريخي ، فإن القرآن قد شجع أيضاً على طريقة التناول العلمية في دراسة التاريخ ، وقد فعل القرآن ذلك على أنه جزء لا يتجزأ من دراسة عقلية منظمة لكل الظواهر التي دعا إليها ، وجعلها أساساً معرفياً لكل معرفة دينية وإنسانية .

لقد بين (محمد مرامادوك بيكتال) في تقديمه لسورة الروم (٣٠) أن الآيات التي تتألف منها هذه السورة تشكل في السياق الذي نزلت به نبوءة محدودة عما كان في ذلك الوقت المستقبل الديني والسياسي للبشرية ، وبالإضافة إلى ذلك فإن « قوانين الطبيعة » تفصل على أنها آيات الله في مجال طبيعي وفي المجال السياسي والأخلاقي (١٩٧٧ : ٤٢٢) . ومن بين الآيات الكثيرة الهامة بالنسبة للمشتغل بعلم الإنسان في هذه السورة تستحق الآيتان ٢١ ، ٢٢ ملاحظة خاصة ، فظاهرة الازدواجية الإنسانية المكونة من الذكر والأنثى ، وكذلك « خلق السموات والارض واختلاف ألسنتكم وألوانكم » تذكر على أنها من آيات الله وعلى أنها أشياء ينبغي أن يعيها المفكرون والمستفيدون للمعرفة انتباههم .

وبالإضافة إلى تقديم الإشارات إلى دراسة قوانين الطبيعة ، في المجالات الطبيعية والاجتماعية والسياسية والثقافية والأخلاقية ، نص القرآن أيضاً على البنيات الجماعية ، فالقرآن يتضمن بوضوح مفهومين عن البشر ، فبعد أن جعل آدم وحواء الأصل الأول للبشرية اتجه بالخطاب إلى « بنى آدم » (١٧٢ ، ٣٥ / ٧ مثلاً) والجنس البشري كما هو محدد هنا ، يتألف من أنواع عديدة من المجموعات يفصل بعضها عن بعض اختلافات الإيمان والكفر ، أما العوامل الطبيعية الأخرى التي تسهم في اختلافات طبيعة المجموعات فإنها متضمنة في ذكر الكيانات التالية ، ومناقشتها : « البيت » ٣٦ / ٣٤ « المدن » ١٣ / ٤٦ « الشيع » ٤ / ٢٨ ، ١٥ « الأمم » ٣٨ / ٧ ،

٣٩ ، ١٦٨ ، ٤٨/ ١٠ ، ٢٤/ ٣٥ ، ٤٦/ ٨٩ ، ٩٢ . وهناك أيضا بطبيعة الحال إشارات كثيرة إلى « القبائل » ٦/ ٣٣ ، وهناك ذكر للصدقة والقرى والأخوة في الإيمان باعتبارها مستويات منفصلة عن الروابط الطبيعية للالتزام المتبادل . وفي هذه الأقوال وفي الإشارة إلى عمليات فساد المجموعات (١٧/ ٥٨ ، ٢١/ ٦) هناك تضمين واضح لعلم نفس إجتماعي ووقائع اجتماعية معروفة لعالم الإنسان الحديث ، من كتابات « أميل دور كهايم » وعلى أى حال فإن مثل هذه الوقائع كانت فيما يبدو معروفة جيدا لعلماء المسلمين ، وقد فصلها تفصيلا كبيرا ابن خلدون الذى تعد مقدمته الآن « أول عمل أساسى فى علم الإنسان الثقافى »

لم يوجه الباحثون الأوربيون والأمريكيون (بما فى ذلك المؤرخين الإنسانيين) انتباهها كافيا إلى أهمية مجموعات الأفكار الواردة فى القرآن الكريم وما بعدها من كتابات فى تقويمهم لعبقرية ابن خلدون ، بل إن « روزنتال » (١٩٥٨ : ٣٦) ليقول إنه فى حين أن جدّ ابن خلدون يمكن أن يكون عربيا ومسلما ، فإن عقله كان أسبانيا (وفكره) « نجم وحيد يسطع فى ظلمة عالم القرون الوسطى » دائمة التردد فى الآراء الأوربية عن تاريخ العالم وتطور العلم والتكنولوجيا فيه ، مثل هذه الآراء متميزة ، وهو مالا يستعصى فهمه ، فى جانب التفوق الأوربى . ولأن محسن مهدي (١٩٧١) أكثر وعيا بتاريخ الفكر الإسلامى فهو أقدر على أن يضع عمل ابن خلدون فى إطار تطور كتابة التاريخ والفكر الدينى والفلسفة فى الإسلام ، فقد حلل (١٩٨١ : ١٣٣ — ١٧٠) أعمال الطبرى (المتوفى ٩٢٣ م) المسعودى المتوفى ٩٥٦ م) من القرن الرابع للهجرة ، ومسكويه (المتوفى ١٠٣٠ م) والبيرونى (المتوفى ١٠٣٨ م) وصاعد المتوفى ١٠٧٠) من القرن الخامس للهجرة وابن الأثير (المتوفى ١٢٣٣ م) من القرن السابع للهجرة وكلهم سابق على ابن خلدون ، كما حلل أعمال الخفاجى والسخاوى من القرنين التاسع والعاشر للهجرة اللذين كتبوا بعد ابن خلدون .

وقبل أن نمضى فى استعراض بعض هذه الأعمال بتفصيل أكثر لابد من إبداء

ملاحظة لها مناسبتها حول الحديث ، فالحديث ، بعد القرآن هو ثاني مصادر المعرفة والحكمة الإسلاميتين أهمية ، إن منهج رواية هذا القدر من العلم قائم على المشافهة أما القرآن الكريم فقد كتب نصه وأجمع عليه في وقت مبكر جدا من تاريخ الإسلام .

وعلى أى حال ، ففى خلال قرنين بعد وفاة الرسول الكريم صلوات الله وسلامه عليه ، أصبحت صحة أقواله باعتبار صدورها عنه حقيقة ، موضوعا جوهريا بالنسبة لعلماء المسلمين ، فقد طورت مناهجه وفصلت للتأكد من صحة كل حديث على حدة ومن صحة السياق الذى قيل فيه وما يتضمنه من قواعد فلسفية عامة ومعرفة . ونتيجة لذلك ، نشأ نقد النص وتاريخه ، والترجمة بوصفها علوما نقدية لمناهج غاية فى التفصيل والدقة ، ومن المتاح الآن الإطلاع على توثيق مفصل للعديد من جوانب هذه العملية . (ربحن ١٩٦٨ : ٤٣ - ٧٤) . وهكذا يستطيع علماء مناهج علم الأجناس أن يبحثوا فى الدراسات المقارنة للتطورات فى « علم الحديث » عن وجهات نظر عن التجربة الحديثة فى جميع مادة علم الأجناس وصياغة نظرياته القائمة على معلومات ثقافية مروية شفاهة .

٣ — عناصر من مصادر الثقافة والفكر الإسلاميين :

وبالإضافة إلى ذلك ، فإن العلماء الاجتماعيين المسلمين السابقين على ابن خلدون والمعاصرين له واللاحقين له أظهروا وعيا تاريخيا عالميا تحت تأثير توجيهات القرآن الكريم التى أشرنا إليها من قبل ، لقد أشار الفاروقى ، (١٩٧٧) ، من بين آخرين ، أن هذا الوعي اتجه أيضا إلى شعوب غير مسلمة وإلى حكاهما فى ذلك الوقت ، فقد أصبحت المعلومات المتعلقة بالشعوب الأجنبية والشعوب الغربية المستندة على روايات شهود العيان ، جزءا لا يتجزأ من بعض دراسات المجتمع والثقافة والتاريخ ، إن إتاحة مثل هذه المعلومات المتعلقة بالأجناس الأولى واستخدامها دليل على وجود علم إنسان فى التراث الإسلامى ، وبصفة خاصة على مكانة علم الإنسان فيه .

إن عديدا من مناطق الوعي الأيديولوجي عند المسلمين قبل عصر ابن خلدون ، مثل البحث عن وسائل موثوق بها لفحص التاريخ الشفوي للإسلام الحديث بعد الهجرة ، ومناهج استخلاص القواعد العامة للسلوك من الحكمة المتضمنة في ذلك التاريخ (وفي القرآن الكريم) والحاجة الى معرفة أكثر فيما يتصل بالتاريخ القديم وبصفة أساسية فيما يتصل بالإسلام قبل الهجرة ، تشكل إطارا لبحوث لا تختلف في نطاقها عن جوانب معينة من علم الإنسان الأوربي الأمريكي ، ولقد أصبحت مناطق المشاكل الفكرية هذه أكثر وضوحا في السياق الاجتماعي والسياسي ، للأمبراطورية التي وضعتها التجارة والفتوح وجها لوجه مع العديد من العادات واللغات والثقافات المختلفة ، لقطاع بالغ السعة من الجنس البشري .

وقد أنتجت هذه التيارات من المعلومات التي نشأت عن مثل هذه التعقيدات ، حتى قبل مقدمة ابن خلدون ، كتباً هامة في الجغرافيا الإنسانية^(٣) ، بل إسهامات أكثر عموما نحو فهم العلاقة بين الشخصية والثقافة والبيئة الطبيعية ، وكما بين مهدي (اقتبس فيما مضى : ١٤٣) فإن تأثير الأفكار الإغريقية له أهمية أيضا في فهم تحول المسعودي إلى التركيز في كتابة التاريخ الإسلامي من الحوليات السياسية إلى تاريخ العالم الثقافي . لقد كان المسعودي مهتما بصفة خاصة بعلاقة عوامل البيئة الطبيعية بالتطورات التاريخية الإنسانية ، وهو الموضوع الذي فصله ابن خلدون فيما بعد . وكان المسعودي يهتم أيضا بالموازنة بين دورات الحياة لدى النبات والحيوان ، وبين النظم الإنسانية وإن كان ذلك على مستوى الموازنة فحسب .

بل إن ما قام به صاعد (المتوفى ١٠٧٠ م) أكثر أهمية لفهم الخطوط المتوازنة بين البحث العلمي الإسلامي قبل ابن خلدون ، وبين علم الإنسانية الحديث . فكتابه « طبقات الأمم » يعالج « التاريخ والحركة العلمية والشخصية والحياة الاجتماعية عند مختلف الأمم »^(٤) ، ففي هذا الكتاب يحاول صاعد أن يطور علم إنسان عام يعزو فيه مختلف النظم الإنسانية إلى مختلف قدرات الإنسان ، لقد سبق بعدة قرون علماء الإنسان التطوريين في القرن التاسع عشر الميلادي في طريقة تصنيفه للشعوب

المتحضرة والمبدانية على أساس انشائها للعلوم ، بوصفها تعبيراً عن النزعة العقلية عند الإنسان .

عاش صاعد في الأندلس في نفس الوقت الذي عاش فيه البيروني تقريباً وكتب كتابه المشهور « تحقيق ما للهند من مقولة » فيما كان في ذلك الوقت الثغر الشرقى للأمبراطورية الإسلامية ، فقد اهتم هذان العالمان كلاهما بعقليات الشعوب الأخرى غير الإسلامية ، ويتبين استمرار أهمية كتاب البيروني للدراسات الهندية من إعادة ترجمة « سخاو » لـ « تحقيق ما للهند من مقولة » الذي طبعه وقدم له البروفسور « ايتسلى ت . ايمبرى » (١٩٧١) . ويمكن هنا أن نشير إلى بعض ملاحظ علم الإنسان عند البيروني ، فهو يؤكد البعد الفكري للثقافة ، ولكن ليس إلى حد استبعاد البعد « الظاهري » إذا جازلنا أن نستخدم فصل « جود انوف » (١٩٦٤ : ١ — ٢٤) بين مستوعبي الواقع الثقافي . لقد كانت فرصته أن يكتب كتاباً عن شعب آخر ، ويعنى بذلك الهنود ، لإخوانه المسلمين ، وهي نظرة تشبه شها قريباً نظرة علماء الإنسان . ويتألف هذا الكتاب بين أنه بعيد إلى حد ملحوظ عن العصبية العرقية ، إن كتاب البيروني حقيقة نموذج للمدرسة « الظاهرية » وفي إلى حد يقرب من الكمال بمطالب المدرسة في عصره ، واحترام المادة المدروسة ، والاستغراق فيها والاعتراف بشخصيتها المميزة ، والإدراك الحقيقي الدقيق لجوهرها وبنيتها المتحركة فيها .

إن كتاب البيروني عن الهند في عصره (القرن الحادي عشر الميلادي) كتاب شامل ، ويتضمن قدراً كبيراً من الاقتباسات من النصوص السنسكريتية ، وهو اتجاه لعلم النفس المعاصر تقريباً المتعلق بالهند ، بالإضافة إلى معلومات سلوكية أخرى حول عدد من الموضوعات بما في ذلك الفلسفة والأخلاق وعلم الفلك والرياضيات والأساطير والتنجيم في الهند ، وفي عرضه لنتائج ملاحظات محدثة عن مجتمع شمال الهند ، يقدم البيروني غالباً مناقشته مع تعليقات فلسفية ومقارنة مستمدة من معرفته بالمصادر الإغريقية القديمة ، والمسيحية والفارسية والرومانية وغيرها ، وفي معالجته

لتنظيم السياسية والاجتماعية والدينية لشعوب الهند ، يقارنها غالبا بالنظم الإسلامية المعاصرة ، ويشير إلى فروق العقيدة والممارسة بين الشعوب الهندية .

وهكذا ، ففى وصفه للمعتقد الدينى ، يفرق البيرونى بين معتقدات الشعب المثقف ، ومعتقدات الشعب غير المثقف ، (سخاو ١ : ٢٧ / ١١١) . ورغم نظام الطبقات فإن البيرونى يؤكد إيمان الفلاسفة الهنود ، بالمساواة بين بنى البشر (ج ٢ : ١٣٧ ، ١٣٨) ، وفيما يتصل بالمعتقد الدينى فإن العامة لم يكونوا منفصلين عن الصفوة فحسب ، بل أنهم اختلفوا فيما بينهم ، وقد كانت بعض آرائهم منكراً « ولكن أخطاء مماثلة وقعت فى بعض الأديان الأخرى كذلك » ويجدر قارئه أن الاسلام ليس استثناء من ذلك (١ : ٣١) . وفى فحوصه للآراء الدينية الفلسفية للمثقفين ، يسارع إلى ملاحظة التشابه بين بعض الأفكار « القيدية » ، وبين أفكار قدماء الإغريق والمتصوفين المسلمين . (١ : ٣٣ وما بعدها) وفى مقابلته بين الاسلام والهندوكية يرى البيرونى أن الشهادة فى الإسلام (أى النطق بالشهادتين) هو نقطة الاختلاف الصحيحة فى فهم العقيدة الهندوكية فى الحلول (١ : ٥٠ وما بعدها) ويحلل مبادئ الزواج مثلاً مقارنة بين نظام تعدد الأزواج فى الأساطير الهندوكية ، وبين عادات الزواج عند العرب والإيرانيين القدماء (١ : ١٠٨ وما بعدها ، م : ١٥٤ وما بعدها) ويتضمن كتابه نظرية أصل الطبقة فى الهند ، ناظراً إليها على أنها نشأت عن اجتماع الدين والدولة ويقارن بين نظام الطبقات الهندى ونظام الطبقات فى ايران القديمة ، (١ : ٩٩ وما بعدها أو انظر أيضا ٢ : ١٣٠ وما بعدها) .

إن العلماء المذكورين آنفا ليسوا وحدهم الذين يمكن أن ينظر إليهم على أنهم رواد لمكون عرقى من مكونات علم الإنسان الإسلامى ، فهناك آخرون توجد أعمالهم مترجمة أو قائمة فى المكتبات الأوربية والأمريكية ، ومن بين هؤلاء كتاب « ابن حوقل » — وهو رحاله عربى من القرن العاشر جال خلال إيران — يتناول فيه شخصيات شعب فارس (وكذلك عاداتها ولغاتها وأديانها وأسرها الكبيرة) وقد ترجمه

سير « وليام أوсли » سنة ١٨٠٠ . وهناك كتب لم تترجم أو أنها تترجم الآن ،
وقيمة هذه الترجمات هي في الكشف عن تاريخ شمال أفريقيا (وعن الأحوال
الاجتماعية والإفريقية قبل التغلغل الأوربي وقد بدأت تُحس الآن) .

ومن بين المصادر التي اعتمد عليها « كوخ في إعادة تجميع تاريخ » تمبكتو
ابن بطوطة ، وهو رحالة من مواليد مراكش في القرن الرابع عشر الميلادي ، سجل
ملاحظاته بالتفصيل أثناء رحلاته في العديد من أنحاء إفريقيا وآسيا (جب ١٩٢٩ ،
١٩٥٨ ، ١٩٦٢) . لقد سجل ابن بطوطة انطباعاته عن التاريخ والسياسة والدين
وغير ذلك من الموضوعات ذات الأهمية من وجهة نظر علم الأجناس متعلقة
بالموصل (جب ١٩٢٩ ، ١٠٣) البصرة (١٣٦) ، استطنبول (١٦٠) وملقان
(١٨٨ — ١٨٩) مع غيرها من مدن العالم في القرن الرابع عشر ، وتشمل
تسجيلاته لرحلاته أوصافا لمدن غرب أفريقيا وعاداتها في القرن الرابع عشر ، لدى
المسلمين وغير المسلمين (٣١٨ — ٣٦٨) وكذلك إشارات إلى العديد من المدن
الإفريقية القديمة (٥٨ ، على سبيل المثال) وتتضمن روايته كذلك أوصافا لأماكن
وعادات وشعوب صينية (٢٨٣ ، ٢٩٧) وفي دلهي خدم ابن بطوطة في بلاط
السلطان الذي « لم يخل من فقير اغتنى أوحى قتل » (١٩٧) آ ولقد قطع
الأمبراطورية الإسلامية في عصره من أقصاها إلى أقصاها جامعا بين وظائف القاضي ،
ورجل البلاط والرحالة العالمي ، والدبلوماسي حتى لتعد رحلته الأولى بين الرحلات
التي وصفت المجتمع الإسلامي في الربع الثاني من القرن الرابع عشر الميلادي^(٥) .
فقد كلف بكتابة رحلاته بعد نهاية أسفاره من قبل البلاط الملكي في « قر » .

وقد خدم ابن خلدون أيضا في هذا البلاط لمدة قصيرة ويبدو كما لو كان
متشككا في حكايات ابن بطوطة ، فهو لا يكاد يذكر هذا الرحالة المشهور في كتبه
« انظر روزنتال » ١٩٥٨ : ٣٦٩ — ٣٧٢ . وربما ان الذكاء الاجتماعي والثقافي
الحاد لدى ابن خلدون لم يكن من سعة الخيال بحيث يستوعب عجائب الشرق التي
كان بالنسبة له عالما آخر . وعلى أي حال ، فإن ابن بطوطة كان متمكنا من المعرفة

بالمهند والصين قدر تمكنه من معرفة الممالك الغربية من العالم الإسلامى فى ذلك الوقت ، إنه يشبه كثيرا الرحالة الأوربيين المتأخرين عنه زمنا ، الذين أرسى ما كتبوه حجر زاوية ذا أهمية لنشأة نظرية ومنهج فى علم الأجناس وأنه كان دقيق الملاحظة للغريب والنادر وغير العادى .

ولاعتقاده الراسخ فى تمتع الأولياء بالقدرة على الإدراك غير الحسى وبالقوى الخارقة (انظر : جب ٣٦ وما بعدها) سجل ابن بطوطة تجارب شاهدها على أيدي أصحاب اليوجا من الهند ، والسحرة من الصينيين ، وهو يذكر المسلمين الذين كانوا يأكلون الحشيش ولم يحسبوا أن به ضررا (١٢٤) ويروى وقائع عنف بما فى ذلك الانتحار .

وكغيرها مما سجله الرحالة — مسلمين وأوربيين — تمتلئ رحلة ابن بطوطة بالتفاصيل البنيوية ولقطات من المعلومات المفيدة لإعادة كتابة التاريخ العرقى للمناطق والشعوب التى زارها ، وبالرغم من أن الإنسان قد يبحث فى كتاباته دون طائل عن نظرية عامة للسلوك الإنسانى ، فإن هذه الكتابات لا تترك مجالا للشك فى أن ابن بطوطة كان على وعى دقيق بالقضايا الأساسية لعلم أجناس إسلامى ، بدءا القرآن الكريم والحديث الشريف أو أسسه من الناحية العقلية الفقهاء بوصفه أصولا للشريعة ، كان ابن بطوطة كما كان ابن خلدون : فقيها . ولهذا فغالبا ما تبرز قضايا فقهية وأصولية بين الفينة والفينة فى أوصافه .

وعلى أى حال فإن المضمون الذى ينتمى إلى علم الأجناس فى أوصافه لا يقلل منه بل يضيف إليه اهتمامه بالتقاليد القانونية الإسلامية كما فى وصفه لسلوك مصلى الجمعة فى جده مثلا (١٠٦) أو تشييع الجنائز فى دمشق (٧١) وهو غاية فى التسامح بالنسبة للعادات الشيعية (٨٢) وللإجتماعات المشتركة بين المسلمين والمسيحيين واليهود (٦٨ ، ٦٩) ويصف فى تفصيل لا بأس به الأديرة المسيحية (١٦٢) وينص بصفة خاصة على الملك الذى أصبح راهبا (١٦٣) . وهو ينقد انحرافات معينة عن القواعد الفقهية فى جزر مالديف (٢٤ وما بعدها) وفى غرب أفريقيا (٣١٨ — ٣٢٨) .

وهو ينتقد أيضا ملوك المسلمين الهنود ويشاعتهم ويروى قصة شفاعته في « كافر » كان بصدد أن يشق نصفين » (انظر ص ٢٢٤ — ٢٦٣) ، ويقدم معلومات إضافية عن الصلات التجارية عبر المحيط التي ربطت بين شرق افريقيا والجزيرة العربية ، ومنطقة الخليج الفارسي ، والهند والشرق الأقصى (١٠٦ وما بعده) وعن المعتقدات الشعبية فيما يتصل بأماكن مقدسة لأحياء ذكرى أبطال الإسلام قبل الهجرة (٥٥ ، ٥٧ — ٥٩ ، ٦٢ ، ٦٣) .

ويبدو واضحا أن ابن بطوطة والذين اشتغلوا بنشر كتبه وكذلك قراءتها في القرن الرابع عشر الميلادي وقفوا موقف الدهشة والعجب من الصورة المتعددة الأشكال والألوان والأحجام واللغات والعادات والتقاليد للكائن البشري ، إن المعلومات التي سجلها ابن بطوطة لاتوثق الاختلافات بين « المؤمن » و « الكافر » فقط بل الاختلافات فيما بين المجتمع الإسلامي على اتساع العالم في عصره إن ملاحظاته الخاصة بالمعتقدات السلوكية الناشئة عن نظام الطبقات في المجتمع الإسلامي لها أهمية خاصة ، فهي تتضمن معلومات عن الرق (٣٠ — ٣١ ، ٧٥ — ٨٥) ، والعلاقات بين « السود » و « البيض » في الهند (١٠١) والفساد فيما يتصل بالرجال في تركيا (١٤٦) وعلاقات النساء والعبيد بالرجال (١٣٦) ، ونظرا لاتساع نطاق رحلاته في شرق افريقيا وغربها يضع بعناية قوائم للخصائص « الممتازة » والخصائص « الرديئة » للأفارقة السود .

كل ذلك يمكن أن يشير إلى موقف من التسامح نحو الاختلاف الاجتماعي والثقافي ، ومثل هذه المواقف التي يمكن — بالتأكيد — أن تكون مستمدة من أسس النظام الإسلامي في العقيدة والعمل ، كانت مطلوبة لتأكيد تكون المجتمع الإسلامي ، على اتساع العالم من العديد من الأجناس ، والتي ربما قد يكون الحيج هو نواته وقد انتجت السيطرة الأوربية على نطاق العالم وافتتان الأوربيين بالشعوب غير الأوربية وبعد ذلك للعرب ، جزء من الإطار الضروري لعلم الإنسان ، الذي كان الإسلام ومفكروه قد قدموه قبل ذلك بألف عام أو أكثر ، لقد درس علماء المسلمين

علومهم وعلوم غيرهم في السياق الإسلامى ، مضيفين إلى معرفة الإنسان بنفسه وإلى البحث المنظم في سبيل ذلك^(٦) .

ويمكن كذلك أن نسأل عما إذا كان الاختلاف الاجتماعى الثقافى الذى كان واضحاً كل الوضوح لعلماء المسلمين ، قد شكل قط مشكلة ذات طبيعة فلسفية أو سياسية أو عملية بالنسبة للمجتمعات الإسلامية وعلمائها ؟ لقد علمهم القرآن الكريم أن الله سبحانه وتعالى أراد خلق البشر شعوباً وقبائل مختلفين في المواهب والقدرات حتى يعرف الناس بعضهم بعضاً ، وحتى يكمل بعضهم بعضاً ويتعاون بعضهم مع بعض « القرآن ٤٩ : ١٣ ، ٤ : ١ » ، ولقد قال الرسول الكريم صلوات الله وسلامه عليه بوضوح إن الناس جميعاً لآدم وآدم من تراب فلا فضل لعربى على عجمى ولا لأبيض على أسود إلا بالتقوى ، وبعبارة أخرى ، يعترف الإسلام « أولاً » أن الاختلاف العرقى خير وإيجابى ، ثانياً أنه ليس على الإطلاق أساس للفرقة بين الناس ، ثالثاً أن التقوى — لا الاختلافات العرقية ، هى الأساس الصحيح للتفاضل بين البشر ، ولهذا فإن السؤال يصبح عما إذا كان المسلمون أو لم يكونوا قد فرقوا بين بعضهم البعض على أساس عرقى ، في توصلهم اليومى ؟ هنا لابد أن نلاحظ أن الشريعة قد نظمت تلك الحاجات التى كان لها تأثير على اتصال المسلمين بعضهم ببعض ، فيما يتصل بحيواتهم وممتلكاتهم وثوراتهم وأعمالهم ، والشريعة التى تستمد مباشرة من القرآن الكريم وسنة رسول الله ﷺ ، هى كما وصلتنا بريئة تماماً من كل تفرقة عنصرية ، وبالإضافة إلى ذلك ، فلكون الجزء الأكبر من الحياة الإنسانية في ظل الإسلام شاملاً ومتفقاً بشكل ساحق مع كل جانب من جوانب النشاط الإنسانى ، فقد برىء من التفرقة ، وهذا هو الجزء الخطير ، ويمكن أن نلاحظ النتائج الواقعية له في أية مدينة إسلامية اليوم ، حيث ، تعرض كل الأنماط العرقية المسلمة أو أكثرها في الشوارع في غيبة تامة عن الوعى بالفروق العرقية بين بعضها والبعض الآخر ، ومن الواضح أن الزواج المختلط وعدم الوعى بالألوان والفروق العرقية اجتمعت في ظل الشريعة الإسلامية ، لتخلق هذه التشكيلة الكلية الحاضرة ، إن كل مدينة مسلمة من الناحية العملية قد شهدت موجات

لا تحصى ، من هجرات أقوام مختلفى العروق ولكن لا يعرف عن أى مدينة مسلمة أنه قد كان فيها حتى خاص بعرق من العروق ، لأية فترة زمنية أيا كانت ولا يوجد ذلك الآن فى أية مدينة إسلامية ، ومما لا شك فيه أن الدين الإسلامى والثقافة الإسلامية والشرعية كانت العوامل التى أذابت هذه الفروق العرقية .

يبقى بعد ذلك مجال التأمل الأكاديمى فى كيفية إنتهاء المجموعات العرقية ، إلى ما هى عليه الآن ومجال الإبداع الأدبى والاستجمام ، حيث ينفس الشاعر أو المحلل الاجتماعى عن الفكاهة أو أوجه الميول أو القصور ، ويبدى ملاحظات نفسية صادقة ، تكشف عن الخصائص المميزة لهذا الشخص أو ذاك ، أو هذه المجموعة أو تلك ، إن الإنسان لا يستطيع أن يتخيل هذه الملاحظات وقد قوبلت باهتسامات أو تعبيرات مكشوفة ، غير أن تأثيرها على أى حال يكون قصير العمر حين يعود الناس إلى الجدد ، على هذا المستوى تحدث كل المناقشات المتعلقة بالاختلافات العرقية فى العالم الإسلامى ، ومن هنا يخبط المستشرقون خبط عشواء الليل ، فيملأون الفراغات التى يجدونها فى الحياة العملية من ميدان الأدب ، فقد حاول مستشرق بريطانى — أمريكى جهده فى الأيام الأخيرة أن يثبت وجود تفرقة عنصرية أو لونية فى الشرق الإسلامى ، (لويس ١٩٧١) . ويبدو أن هجومه — على فكرة أن الإسلام لا يفرق لا من حيث المبدأ ولا من حيث التطبيق — قد كان مدفوعا بصحوة القومية السوداء فى الغرب ، بقدر ما كان مدفوعا بالعداء التقليدى للإسلام ، من قبل المستشرقين والمبشرين ، ويضيف « لويس » إلى هذين عداء الصهيونية . فقد ألف « لويس » مقالة طويلة من الإشارات الأدبية إلى « السود » و « البيض » باعتبارها « دليلا على التحامل والتفرقة فى البلاد الإسلامية ، مستنتجا بذلك نتيجة لا ترتب على مقدماتها وهى فى نفس الوقت مضللة وغير ذكية .

لقد خصص ابن خلدون قسمين من مقدمته لمناقشة اللون بوصفه عاملا هاما فى التنوع الإنسانى الطبيعى ، (روزنتال ١٩٥٨ — ١٦٧ — ١٧٣) . وفى تأمله لأصول التنوع العرقى يعزو لون الجلد إلى الحرارة والذكاء ، إلخ مقيما وجهة نظره على نظرية يمكن أن نسميها هذه الأيام نظرية العلاقات بين الكائنات العضوية

وبنياتها ، وفي رفضه للفكرة المدسوسة على الكتاب المقدس وهي أن الزنوج إنما اسودوا لأنهم أبناء « حام الذى حلت عليه اللعنة » ويقدم فكرة أخرى مؤداها أن البيض والسود على السواء الذين يسكنون مناطق بعيدة عن المناطق المعتدلة ، لهم شخصية مختلفة عن شخصية بقية الجنس البشرى ، ومن المهم أن نلاحظ أن الهواء الذى يتنفسه الناس ، لاضوء الشمس الذى يتعرضون له كان عنده هو الذى أثر على ألوان الجلد الإنسانى ، واستمرارا للتفكير الإدريسي يقسم ابن خلدون العالم إلى مناطق متعددة حسب الجو الذى تحكم فى الخصائص الطبيعية والنفسية للإنسان ، رابطا ذلك بأفكار موروثه عن الفكر الإغريقى القديم ومطورا إياها ، ولا ترجع هذه الأفكار إلى الثقافة باعتبارها نظاما مطردا فقط بل تقدم تفسيرا تحقق الاختلافات الإنسانية ودوامها وتغيرها .

٤ — نحو علم إنسان إسلامى :

إن المصادر التى اعتمدنا عليها فى وضع مخطط لاتجاه نحو علم إنسان أول ، فى المعرفة الإسلامية القديمة مصادر دينية فى المقام الأول ، وهى كذلك تنتمى إلى نوع الكتابة سماه علماء الإسلاميات بالأدب ، وهو أقرب مما يمكن أن نسميه « دراسات إنسانية » على أساس أدبى ، (الفاروقى ١٩٧٧) . إن الدراسات التى تنتمى إلى البحث الوصفى أو التحليلى أو المقارن فى الإنسان لم تكن مطلقا موضوعا مستقلا فى المنهج الإسلامى ، ولهذا فليس هناك تراث لعلم الإنسان الإسلامى من حيث هو ، فالمعرفة الإنسانية فى الإسلام مستمدة من مواد ظهرت فى خدمة علوم أخرى غير دراسة الإنسان ، فجهود ابن خلدون فى خلق مثل هذا العلم إنما تمت حينما كان هو نفسه يعمل أستاذا للفقه والأصول ، وعلى بديهة وعلى يدى غيره من نجوم البحث العلمى التقليدى فى الدراسات الفقهية والأصولية كانت التنوعات فى تطبيق الشريعة تأكيداً أساسيا لدراسة ما نسميه الآن الاختلاف البشرى ، فبالإضافة إلى القرآن الكريم والحديث الشريف مستودع الإسلام المقعد لابد أن يدرس الميراث الكبير فى الفقه والأصول اذا كان لنا أن نحقق فهما لوجهة النظر الإسلامية العملية

والرسمية نحو التنوع البشرى ، إن الأدب سواء ما كان منه أدبيا أو تأمليا ، وهو الذى يبرز واضحا فى كتابات المستشرقين وفى الموضوعات الفلسفية عند المسلمين (مهدي افنيس فيلا ص ١٣٣ وما بعدها) ممتع ولكنه لايفيد فى التعرف على وجهة النظر الإسلامية .

وهذه مشكلة على جانب من الأهمية بالنسبة لدارسى الثقافة الإسلامية فى الماضى والحاضر ، إن مستقبل تطور الدراسة الإسلامية للتنوع ، تحتاج إلى توضيح مناسب لمضامين المنسوبات الثلاثة أو الأنواع الثلاثة للكتابة جميعا ، التفسير والفقه وأصول الأدب . والأول نمطى ، والثانى وصفى فى أكثر محاولات النشاط الإنسانى ، والثالث تأملى فى أكتفه ، ويحتاج هذا المضمون إلى توسيع بإضافة وجهات نظر الدراسات الحديثة للعصر القديم وعلم الحياة الإنسانى ، ويتطلب هذا العمل تغييرات دينية وفلسفية فى مواقف الأشخاص والسياسات التى تجذب مثل هذا البحث وهذه الدراسة .

ويبدو أن إدخال علم الإنسان مؤخرا إلى الكليات الإسلامية قد أخذ موقفا أقل ثورية وأكثر مواجهة لطريقتين : الأولى للاتحاد مع علم الاجتماع كما اقترح ، مثلا فى مناقشات « كونتيجار اينجرات » للوضع الأندونيسى (١٩٦٤) والثانية ليكلف علماء الإنسان فى دراسة ما يسمى بالشعوب « القبليّة » (مثلا أكبر أحمد ١٩٧٧) . ويمكن أن نلاحظ على مستوى آخر وجهة النظر القائمة على دراسة الشعوب المتخلفة التى أبداها دارسى علم الإنسان فى جامعة بومبى فى كتاب له عن « الإسلام والعصر الحديث » حيث أقترح أن على المسلمين أن يصبحوا نسبيين ثقافيين وأن يتخذوا موقف دارسى الشعوب وعاداتها والفروق بينها ، حتى يستطيعوا أن يتغلبوا على تحاملهم الثقافى ، وبذلك ينمون الإنسجام الاجتماعى فى المجتمع المختلط لجمهورية الهند .

لا شئ من ذلك يجدى ، وعالم الإنسان المسلم مهدد باتهام بشع ، هو إباحة حرمة عقله وحياته وتراثه إذا هو مضى فى تجاهل التراث الإسلامى فى العلم

الإنسانى وفكر وكتب وعلم كما لو كان غريبا ، وأيا كانت نتيجة المواجهة فلا بد لها أن تقع إذا أريد له أن يكسب الاحترام وأن يوضع بشكل جاد فى الحسبان ، غير أن مواجهة ما لا يمكن أن تحدث فى ظلام الجهل ، ومن هنا جاءت مهمة إعادة عرض تراث الفكر الإسلامى بطريقة منظمة وتصنيفية بما يتفق والمنهج الحديث ، وإعداده لعمل العقل والفهم ، وينبغى أن يتم هذا فى مقالات نقدية ومختارات للقراءة ، وكذلك فى دراسات تمتد إلى حجم الكتب لكل فكرة سائدة تعد من خصائص النظام الفكرى فى الإسلام ، وبعد أن يتم هذا كله أى بعد أن يكون قد تم بناء هذا من الكفايات بحيث لا يكون هناك مجال للشك فى أن أى جانب قد أهمل أو أسىء فهمه ، فإن المهمة الكبرى والأشق المتمثلة فى التقويم النقدي للتراث الإسلامى والغربى فى التفكير المتعلق بعمل الإنسان من شأنها أن تبدأ ، ومن الطبيعى أن لا يكون هناك كلام سبق عن كيف يمضى التقويم النقدي ولا إلى أين ينتهى ، إن قواعد المناظرة ، كما قال لاروى ، لابد من تفصيلها والتقيد بها ولابد للمخططات الأساسية لعلم ما وراء طبيعة علم الإنسان أن توضع .

وسيكون على عالم الإنسان المسلم الذى يبحث عن علم إنسان إسلامى فى هذا العمل ، أن يلجأ إلى القرآن الكريم ليستمد منه الأنواع الرئيسية نظريا وقيما ، إن الدراسات الإنسانية التى تتناول الإشارات القرآنية إلى ما قبل التاريخ ، هى فيما يبدو منطقة مؤكدة وموثوق بها يمكن للبحث الحديث أن يجد فيها أذنا مصغية مستجيبة من مختلف الجهات الإسلامية ، فمثلا نوقش باختصار معنى « إرم » — وهى موقع فى جنوب الجزيرة العربية يوصى بزيارته بصفة خاصة — على أساس نظريات المعلقين العلميين والدينين (بيكثول ١٩٧٧ ، آية ٢ السورة ٨٩) ومع اعتبار عدد آيات القرآن التى تميل إلى تشجيع البحث الأثرى ، السابق على التاريخ ، فإن من المفاجىء أن مثل هذه العمليات لم تلق اعترافا واسعا فى حركة البحث العلمى الإسلامى فى العصر الحديث ، إن الحاجة إلى أن يشارك المسلمون أمما وشعوبا وجماعات مثقفة فى دراسة العصر القديم لأسباب تتعلق بالتقوى والدين — اذا لم يكن لأى سبب آخر — أشار إليها بقوة الأستاذ الدكتور/اسماعيل راجى الفاروقى

(١٩٦٢) . إن بحث الدكتور الفاروق إسلامي بشكل حاسم ، وقد لا يتفق علماء الإنسان بالضرورة مع افتراضاته فيما يتصل بالعلاقات بين العقائد والأنبياء والكيانات الاجتماعية التاريخية ، وعلى أية حال فإن دعوته دعوة معاصرة أثارها بحوث وتفسيرات تشكل جزءا خطيرا من المعرفة الحديثة في علم الإنسان ، وبدعوته هذه يفتح الفاروق من جديد الباب لمناقشة مشكلة قديمة من مشاكل كتابة التاريخ الإسلامي . فهو يتصور وجود ما قبل التاريخ الإسلامي أو ما قبل الهجرة « وهي فكرة المجتمعات الإسلامية أو المجتمعات الإسلامية الأولى ، قبل الرسول الكريم صلوات الله وسلامه عليه في عصر من عصور التاريخ الإسلامي ، غير مكتوب بالمعنى الذي يستخدم به علماء الإنسان هذا التعبير ، والذي يمكن العثور عليه من ثم من خلال علم الآثار ، وبالرغم من أن الفاروق لا يذكر ما قبل التاريخ أو علم الإنسان بالإسم فإن في حجته قبولاً واضحاً للعديد من الأفكار الحديثة لعلم الإنسان الخاصة بالزمان والظاهرة الإنسانية ، ويقدر ما يحتاج مسلمو العالم المعاصر صيغ معتقداتهم بالصيغة العقلية ، أو بالأحرى فهم هذه المعتقدات على مستوى أعمق في محاولات التاريخ ، وما قبل التاريخ ، فإنهم في حاجة ماسة إلى أن يفهموا — ولو بغرض النقض — القضايا النظرية والمنهجية لعلم الآثار والإنسان الحديثين ، إن الدكتور الفاروق يرى ذلك بوضوح .

ومنطقة أخرى يدعم القرآن الكريم فيها الدراسات الإنسانية ويشجعها وهي منطقة علم الإنسان البيولوجي ، إن تطور الإنسان من الناحيتين الدينية والثقافية في تأقلمه مع الطبيعة والبيئة من القضايا الضرورية ، في النظرية القرآنية عن الوحي والنبوة اللذين هما شرط لتاريخ تقوى الإنسان ، إن القرآن الكريم لم يعرض التقوى من خلال الطقوس والشعائر بل من خلال العمل الحقيقي ومجال التعامل مع الطبيعة سواء أكانت نباتاً أم حيواناً أم إنساناً . فمثلاً يبدو أن المبادئ البيولوجية التي هي قطاع من تفسير علم الإنسان للجزء غير الإنساني من تاريخ الإنسان ، تقع تماماً في إطار النطاق الإسلامي ، كما استنتج دارس باكستاني للقرآن الكريم من دراسته مؤخراً ، لقد بذلت محاولات لوضع النظرية البيولوجية جنباً إلى جنب مع النظريات القرآنية للحياة ، من قبل « خان » أيضاً (١٩٧٦ ، ١٩٧٧) . إن هذه الأقوال تكاد

تكون غير معروفة بالرغم من أنها من علم الإنسان الإسلامى ، كما هو الشأن بالنسبة للأقوال المستمدة من القرآن الكريم نفسه ، عبر قرون عديدة من الاتجاه العقلى فى الإسلام . وعلى أى حال فإن هذه الأقوال موجودة فى شكل وقائع لعملية لابد أن يصبح إلى حد كبير جزءا من مناقشات مستقبله عن الإسلام ، وعن علم الإنسان الإسلامى الناشئ وعن فحواه بالنسبة للتربية الإسلامية .

إن من المفاتيح لفهم العقيدة الدينية ، عند المسلم المعاصر هى الأساس الذى ينتمى بصفة جوهرية لعلم الإنسان للمشكلة التى عرضها الفاروقى (سبق اقتباسها) المتعلقة « بإسلامية » « أكاد » و « اختاتون » وللمشكلة التى عرضها محمود مفترىك بسؤاله (١٩٧١) عما إذا كان النبى إدريس المذكور فى القرآن الكريم (سورة ١٩ آيات ٥٦ ، ٥٧ ، وسورة ٢١ آية ٨٥) هو نفسه « محتب » المصرى القديم . (٧) مثل هذه الأسئلة تقوم على أساس تقبل بعض المعلومات الحديثة ، التى هى جزء من علم الإنسان ، بقدر ما هى جزء من تاريخ الشرق الأدنى ، وأكثر من ذلك اتصالا بالموضوع ، افتراض نوع عالمى إسلامى من « الوحدة السيكلوجية عند الجنس البشرى ، وهو نموذج أساسى حديث لعلم الإنسان .

والمسائل التى أثارها الفاروقى خطيرة من الناحية الفلسفية بالنسبة لمناقشة نشأة البشرية وكما هو الرأى عند « ودود » (اقتبس قبلا) هناك نصوص قرآنية يمكن أن تفسر على أنها مؤكدة لعمليات النشوء ، وكما أشرنا من قبل فى هذا البحث فإن القرآن بالتأكيد يعرض نفسه على أنه إنما جاء بعد عصر من النشأة الدينية والأخلاقية التدريجية للبشرية ، ويلاحظ « بيكتال » (١٩٧٥ : ٥) باختصار الطريقة التى يعرض بها القرآن الكريم القضية .

لقد نُظر إلى مثل هذه النظريات النشوئية فى بعض قطاعات الفكر الصوفى الخاص بسيكلوجية اتجاه الفرد ورفقه الروحى ، على أنها تتصل بصفة بالغة الخصوصية بالسمو الدينى والأخلاقي للفرد ، باعتبارها مراحل للنشأة التاريخية

الإنسانية الكلية وباعتبارها كذلك مراحل للتطور الفردى لأفراد النوع البشرى ، وحتى فى مثل هذه الأفكار الصوفية ، هناك تشابه قياسى ومجازى يمكن رؤيته بين مراحل التحرر الفردى والجماعى التى تتوافق مع مجموعات من المذاهب ، تشمل فى مجموعها كل المعتقدات الدينية للإنسان^(٨) ، (انظر من أجل أفكار متصلة بذلك عند ابن خلدون : روزنتال (ترجمة) ج ١ ص ١٨٤ - ٢٤٥ ، ج ٣ ص ٧٦ - ١٠٣) ويمكن أن نلاحظ أن مثل هذه الأفكار فى النشأة السيكلوجية ، جزء مستقل تماما عن فكرته الأكثر شهرة فى التشكل من الشكل البدوى إلى الشكل المتحضر من أشكال الوجود^(٩) .

وعلى أى حال فإن علماء الإنسان الغربيين قد تجاهلوا بوضوح التراث الإسلامى فى الفكر المتعلق بعلم الإنسان ، إلا فى الحالات البالغة القلة القائمة على المصادفة ، والتى لوحظت فيما سبق ، وربما يرجع هذا إلى تعصب مبكر فى الفهم المسيحى للإسلام ، فبينما يعلن القرآن الكريم ورسول الله ﷺ رسالة الإسلام على أنها البلورة النهائية لسلسلة طويلة من الرسائل السماوية بما فى ذلك الرسالة الموحاة إلى عيسى عليه السلام ، رأت الكنيسة المسيحية فى النبی محمد صلوات الله وسلامه عليه لفترة طويلة خارجا عن تعاليم المسيح ، وبالإضافة إلى ذلك أخطأ النقاد المسيحيون فهم عالمية تعاليم الإسلام المتضمنة فى الإشارة المتكررة إلى النبیین والصدیقین قبل محمد ﷺ وإلى تعاليمهم على أنها فى الواقع دليل على عدم الأصالة . إن الأفكار المستمدة من مثل هذه النقدرات الدينية للإسلام لا تزال ملموسة فى الدراسات الموضوعية للإسلام فى علم الإنسان الثقافى .

ليس كل من تصدى مطلقا لمحاولة إدعاء أن الفكر المنتمى إلى علم الإنسان الذى يعرضه القرآن الكريم هو نفسه ، أو أنه يشبه الصورة التى رسمها علم الإنسان الغربى ، أو رسمها بعض مدارس علم الإنسان الثقافى (قارن « وورد » اقتبس فيما سبق) ، وعلى أى حال فمن المهم أن حركة البعث الإسلامى فى القرن التاسع عشر لم تر نفسها ولم تر الإسلام مطلقا مناقضين لبحوث العلم ، أو تطور هندسته للطبيعة ، ومن الصحيح أيضا أن عالم الإسلام لم يعرف نظيرا للمناظرات العنيفة ،

بين الدين والعلم التى تميزت بها أوربا وأمريكا ، وربما تشكل مجازات الإبداع كما عبر عنها القرآن الكريم ، مجموعة من المشاكل بالنسبة للذهن ذى النزعة العقلية ، وهى تختلف عن المشاكل التى يعرضها الكتاب المقدس ، بحيث يبدو الجدل بين الخلق والنشوء مثلا صناعيا .

إن مشكلة الإسهامات الماضية للإسلام ووجود العالم الحديث بوصفه بديلا مذهبيا قادرا مستمرا (مثلا « وولف » ١٩٥١ ، « أسود » ١٩٧٠ ، « دانيير » و « رويكنز » ١٩٧٨ « جوليك » ١٩٧٦) لا يمكن أن تنفصل عن مظاهر التعصب المذهبي والتحامل الغربى العميق الجذور ضد المسلمين والتى تتضح بطريق مباشر ، إن التحقيق بين المعتقدات المسيحية وكذلك التنظير والنشوء المتعلق بعلم الإنسان وبين قطاع من البشرية كالتنوع الأوربي الأمريكى ، وما يصاحب ذلك من التحقيق بين الإسلام وبين نوع آخر من الفكر عن الجنس البشرى ونشأته ، شكل تناقضا ، أساسيا لا يستطيع عالم الإنسان المسلم ذو الضمير أن يتعايش معه ، إن النمو المعاصر للعديد من المعتقدات التطورية التقدمية ، القائمة على أساس من السيكلولوجيات الاجتماعية المحلية قومية وعالمية فى العالم الإسلامى الحديث ، يجعل الصراع أكثر ظهورا ، وفى سياق هذا الاختلاط لا يمكن القول إن المشكلة الثقافية لحل ماهية الموقف الإسلامى قد بدأت .



- ١ — إن جمعية الولايات المتحدة هي المجموعة التي بدأت الدعوة التي أدت إلى كتابة هذا البحث ، ففي سنة ١٩٧٨ عقدت الجمعية اجتماعا للمجموعة الخاصة بعالمى الاجتماع والإنسان ، قرأ فيه الدكتور عارف حسن — وهو عالم إنسان طبيعى فى جامعة ولاية انديانا — بحثا عن « طريقة التناول الخاصة بعلم توزيع السكان فى علم الإنسان الطبى واتفاقها مع الإسلام » (١٩٧٨)
- ٢ — من الاستثناءات المهمة ما كتبه « جوستاف فوق جورينام (مثلا ١٩٥٥ أ ، ب ١٩٧١) وعلى أى حال فإن مجموعة ما كتب ذات اتصال بالزمن التاريخى للمجتمعات والثقافات الإسلامية ، أكثر من اتصالها بالعرقية . وبالإضافة إلى ذلك فرمما لأسباب غير أكاديمية بقدر ماهو لأسباب أكاديمية كانت المحاولات الأولى لجوستاف فون جورينام لتطوير سلسلة من الدراسات فى الحضارة الإسلامية فيما يتصل بعلم الإنسان موازية لدراسة الحضارة الهندية كانت أبطأ بناء وتكاثرا من جهود علماء الإنسان الذين درسوا الهند .
- ٣ — إن الإشارة الوحيدة التى أشارها « هاريس » (١٩٦٨) إلى إسهامات حركة البحث فى الإسلام نحو تطوير أفكار تتعلق بعلم الإنسان ترجع إلى الجغرافيا العالمية للإدريس (فى القرن الثانى عشر الميلادى) أما نفيس أحمد (١٩٧٢ ونشر لأول مرة فى ١٩٤٧) فهو استعراض مفيد لإسهامات جغرافية أخرى ، أما كتاب « التبت » الأكثر حداثة (١٩٧١) عن مجال الملاحة المتصل بالجغرافيا فبالغ القيمة .
- ٤ — مهدى (اقتبس سلفا . انظر ص ١٤٤ هامش ١ من الترجمة الفرنسية المنشورة سنة ١٩٣٥) .
- ٥ — إننى أعرف أن كتاب ابن بطوطه هو الآن ضمن منهج التاريخ على مستوى المدارس العليا للتربية فى كثير من بلاد شرق أفريقيا وغربها .
- ٦ — بل هناك ملاحظة عن دراسة عربية من القرن التاسع عشر للموسيقى الأوربية (كاشيا ١٩٧٣) .
- ٧ — « إدريس » هو أيضا جانب من مناقشة ابن خلدون للعصر القديم . انظر روزنتال ١٩٥٨ ج ٢ ص ٣٦٥ فى بحث مماثل لبحث مفتيك (انظر روف ١٩٥٦) .
- ٨ — لقد حلّلت فى معروف (١٩٧٦) تعاليم صوفى معاصر يعرض مثل هذا الإطار .
- ٩ — أنظر أيضا « بوش » (١٩٥٠) .

- Al-ittihad, Indianapolis, U.S.A .
 Anthropology Newsletter, Washington, D.C., U.S.A.
 Current Anthropology, Chicago, U.S.A.
 Islam and the Modern Age, Delhi, India .
 Islmic Culture, Hyderabad, India .
 Islamic Review & Arab Affairs. London, England.
 Islamic Studies. Lahore, Pakistan.
 Ahmed, Akbar S., 1977, Social and economic change in the Tribal Areas, 1962 - 976.
 Foreword by Nasirullah Khan Sabar, Karachi, Oxford U.P.
 Ahmad, Nafis., 1972 Muslim Contributions to Geography. Lahore, Pakistan.
 Al-Faruqi, Isma'il, R, 1962, Towards a historiography of Pre-Hijrah Islam
 Islamic Studies I (ii) : 65 - -87.
 1977, Islam and the Social Sciences in Al - ittihad, 14 (1 - 2) : 38 - 40.
 Asad, Talal, Editor, 1973, Anthropology and the Colonial Encounter. Ithaca Press, London Reprinted 1975.
 Aswad, Barbara C., 1970 Social and ecological Aspects in the Formation of Islam, la Proples and Cultures of the Middle - East vol. I Ed. L. E. Sweet : 52 - 73. Garden City ; Natural History Press.
 Bezirgan, N. A. 1974. The Islamic World. pp.375 - 387 in T.F. Glick ed. The Comparative Reception of Darwinism : 375 - 386, Austin : University of Texas Press.
 Bohannon, Paul and Mark Glazer., 1973, "Introduction" in High Points in Anthropology ed. with an Introduction by P.J. Bohannon and M. Glazer. New York.
 Bosch, Kheirallah, 1950, Ibn Khaldun on Evolution. The Islamic Review and Arab Affairs, XXXVIII (5) : 26.
 Cachia, Pierre, 1973, a 19th Century Arab's Observations on European Music (Faris al'shidiyaq), Ethnomusicology, 17 (1) : 41 - 51
 Cole, Donald P., 1975, Nomads of the Nomads : The Al Murrah Bedouin of the Empty Quarter, Chicago, Aldine.
 Davidson, Basil, 1970, The Lost Cities of Africa. Revised Edition, Boston.
 Diener, Paul & Eugene E. Robkin, 1978, Ecology, Evolution, and the Search for Culural Origins : The Question of Islamic Pig Prohibition with CA commers, Current Anthropology, 19 (3) : 493 - 540.
 Ellen, R.F., 1976, the development of anthropology and colonial policy in the

- Netherlands 1800 - 1960, *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 12 (4) : 303 - 324.
- Embree, Ainslie T. ed, 1978. *Al - Biruni's India*, Translated by Edw. C. Sachau Abridged, edited, with Introd. and Notes by A. I. Embree. New York.
- Ferneau, Robert A. and James M. Malarkey, 1975, *Anthropology of the Middle East & North Africa : A Critical Assessment*, in Siegel, Bernard J., Alan Beals, & Stephen Tyler ed. *Annual Review of Anthropology*, 4 : 183 - 206. California.
- Gellner, E., 1969, *Saints of the Atlas*, London.
- Gibb, H. A. R., 1929, *Ibn Batuta, Travels in Asia and Africa 1325 - 1354*, London.
- -, 1958, *The Travels of Ibn Batuta A.D. 1325 - 1354. Vol. I, Works Issued by the Hakluyt Society, Second Series, No CX*. Translated with revision and notes from the Arabic text, edited by C. Defremery & B.R. Sanguine. Cambridge Univ. Press, England.
- -, 1962, *ibid*, Second Series, No. CXVII.
- Goodenough, Ward H., 1964, Introduction, in *Explorations in Cultural Anthropology : Essays in honor of George P. Murdock*, ed. by W.H. Goodenough : 1 - 24. McGraw Hill.
- Gulick, John, 1976, *The Middle-East :An Anthropological Perspective* :163 -174 .California
- Hanifi, Jamil, 1974, *Islam and the Transformation of Culture*, New York.
- Harris, Marvin, 1968, *The Rise of Anthropological Theory. A History of Theories of Culture* New York.
- Honingman, John, Joseph 1976, *The Development of Anthropological Ideas*. Dorsey Press Hymes, Dell, ed., *Reinventing Anthropology*. New York.
- Inan, Muhammad' Abd Allah, 1946, *Ibn Khaldun: His Life and Work*, Second Edition Lahore.
- Kansu, S.A., 1946, The place of anthropology and ethnology in Turkish university and works and studies carried on in that field, *Man*, 56 (115): 141-142
- Khan, Majid Ali, 1976, *Nature of Life in Biology and in Islam, and the Modern Age*, VII (2): 42-63.
- , 1977, *Science and Islam on thr Origin of Life, Islam and the Modern Age*, VII (1) 63-85.
- Koch, Klaus-Friedrich, 1977, *Fabulous Timbuktu, Notural History*, LXXXVI (1) 68-75 .
- Koentjaraningrat, 1964, *Anthropology and Non-Euro-American Anthropologists The situation in Indonesia*, in W.H. Goodenough *Explorations in Cultural Anthropology etc.*: 293-323. McGraw Hill.

- , 1975, *Anthropology in Indonesia: A Bibliographical Review* koninklijk Instituut voor Taal- Landen volkenkund Bibliographical Series: 8, Gravenhage, Martinus Nijhoff.
- Iaroui, Abdullah, 1967, *L'ideologie arabe contemporaine*, With preface by Maxime Rodinson Paris.
- , 1976, *The Arabs and Cultural Anthropology: Notes on the Method of Gustave von Grunebaum*, in *The Crisis of the Arab Intellectual; Traditionalism or Historicism* 44-80. Translated from the French by Diarnid Cammell. Univ. of California Press. Lewis, Bernard 1971, *Race and Color in Islam*. Illustrated. Harper Torch Books.
- Magnarella, P.J., and Orhar Turkdogan, 1976, *The development of Turkish Social Anthropology*. *Current Anthropology*, 17(2): 263-274.
- Mahdi, Muhsin, 1971, *Ibn Khaldun's Philosophy of History: A Study in the Philosophic Foundation of the Science of Culture*. Phoenix Edition, Univ. of Chicago Press.
- Masry, Dr. Abdullah H., 1975, *Introduction in An Introduction to Saudi Arabian Antiquities*: 13-16. Dept. of Antiquities and Museums, Ministry of Education, Kingdom of Saudi Arabia, 1395 A. H., 1975 A.D.
- Mauroof, Mohamed, 1976, *The Culture and Experience of Luminous and Liminal Komunesam*. Ph.D, dissertation, Univ. of Penna. Department of Anthropology, Philadelphia.
- Muftic, Mahmud, 1971, *The Prophet Idris of the Quran is the Same as Imhotep (3000 B.C.), the builder of the enormous Step Pyramid at Sakkara, Egypt*. *Islamic Review and Arab Affairs*, Jan. 1971: 16-19. London.
- Ousley, Sir William, 1800, *Translator. The Oriental Geography of (al-Istakhri) Ebn Haukal, an Arabian Traveller of the 10th Century*. London.
- Pickthall, Mohammed M., 1975, *Holy Quran, English Translation*. Karachi, Pakistan.
- , 1977, *The Meaning of the Glorious Qur'an*. Text and Explanatory Translation. Muslim World League-Rabita, Makkah Al-Mukarramah, Saudi Arabia.
- Rahman, Fazlur, 1968, *Islam*, Doubleday Anchor Edition, Garden City.
- Rofe, Hussein, 1955, "Lord of Horns": A Quranic Prophet. *Islamic Literature*, VII (11 & 12). Lahore.
- , 1956, *ibid.*, VII (1).
- Rosenthal, Franz, 1952, *A History of Muslim Historiography*, Leiden.
- , 1958, *Ibn Khaldun: The Muqaddimah; An Introduction to History*. 3 volumes. Bollingen Series. XLIII.

- Sachau, Edward, 1964, Alberuni's Indica. With Ntes, Introduction, and Index. Bombay, India. (First Indian Edition, 1865).
- Tibbets, G.R., 1971, Arab Navigation in the Indian Ocean Before the Coming of the Portuguese, etc. Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland, London.
- Voget, Fred W., 1975, A History of Ethnology, New York.
- Von Grunebaum, G.E., 1955a, Islam: Essays in the Nature and Growth of a Cultural Tradition. London. (Also published in a special issue of *The American Anthropologist*, LVII, 1955).
- , 1955b, Ed. Unity and Variety in Muslim Civilization, Chicago.
- , 1971, Medieval Islam-A Study in Cultural Orientation. Second Edition. The University of Chicago Press.
- Wadud, Sayed Abdul, 1971, Phenomena of Nature and the Quran, Lahore, West Pakistan.
- Wolf, Eric, 1951, The Social Organization of Makkah and the Origins of Islam. *Southwestern Journal of Anthropology*, (7:101-124).



الجزء الثاني

العلوم الطبيعية

أعدده للنشر باللغة الإنجليزية
د . عبد الله عمر نصيف
مدير جامعة الملك عبد العزيز

مقدمة :

ينظر إلى كلمة « علمى » فى القرن العشرين كما لو كانت عصا سحرية ، فكل ما يصنف على أنه « علمى » ينظر إليه على أنه صحيح وصادق ولا تحامل فيه ، وأى شئ « غير علمى » يعد مشكوكا فيه . ويوضح هذا الاحترام الكبير الذى تلقاه طريقة التناول العلمية للمعرفة — أو المنهجية — التى يدعى العلماء أنهم طوروها ، إن السلطة العليا تُعدّ تلك التى تعتمد على العقل ، أما الوحى فمشكوك فيه ولا ننظر إليه مطلقا على أنه صحيح لأنه غير مكتسب بواسطة العقل وبالإضافة إلى ذلك لابد للحقائق المتعلقة بكل جانب من جوانب الحياة من أن تكون قابلة للبرهنة عليها تجريبيا ، لأن الاقتناع يتوقف (كما يقول العلماء) لا على اليقين الحاصل بتجربة الإلهام ، بل على الوقائع والحجج المقنعة للآخرين فحسب .

إن تقسيم العلوم إلى اجتماعية وطبيعية بدل على امتداد محيط العلوم فيما وراء العالم المادى إلى ما وراء الطبيعة ، وبحسب المنهج العلمى فإن أى قول بوجود خالق فى الوجود المادى يُعد غير صحيح جملة إن كون الله تعالى قد أراد وجود العالم لا يمكن البرهنة عليه حسب فلسفتهم التى تُتجاهل فيها الإرادة الإلهية وتُرفض فيها الآوامر والسنن الإلهية .

أما بحسب الإسلام فقد جعل الله الإنسان سيد المخلوقات ولكن الإنسان لابد أن يقبل مظاهر العجز التى خلقه الله عليها ، وحينئذ فقط يمكن أن تستخدم الطبيعة لصالح البشرية .

فى هذا القسم بذلت محاولة لبيان مدى أوجه العجز هذه وكيف أن القيم الإسلامية والعلوم الحديثة يمكن أن تتكامل بعضها مع بعض .

سيد على أشرف
المشرف العام

تمهيد :

قال الله تعالى في القرآن الكريم ، إنه خلق الإنسان وجعله خليفة له وسخر له كل المخلوقات ، وقد أمر الله تعالى الإنسان مرارا أن يدرس الكون وأن يتعلم جوهر الخليفة ، ويكتسب السيطرة عليها ، ولكنه تعالى نهانا في نفس الوقت عن أن نسيء تفسير مثل هذه المعرفة أو نسيء استخدامها ، وحذرنا بأن الإنسان اذا صنع ذلك فإنما يجلب على نفسه العذاب والألم ، وقد أمرنا رسول الله ﷺ أن نطلب العلم ، ولا يوجد هناك تضارب بين الإيمان ومعرفة الإنسان بالكون واستخدامه لهذه المعرفة في الخير ، شريطة أن لا نصبح مثل الشيطان متكبرين متسلطين ، ونبدأ في تأليف الفلسفات لتفسير ما نصل إليه من نتائج ، إن الإسلام يعلمنا التواضع . ويجعلنا نتحقق أن معرفتنا ليست كاملة ولن يكون في إمكان أى أمرىء أو أى مخلوق أن يكتمل علمه ، فالله سبحانه وتعالى وحده كامل العلم ، ولهذا فمن الادعاء بالنسبة للإنسان أن يؤلف فلسفات جديدة عن أصل الكون ، أو نشأة الأنواع مما يتناقض تناقضا صارخا مع ما أمر الله به وأن نبتدع الفروض الجديدة ، ومن واجب العالم طبعاً أن يفهم الخليفة والكون وكل الموجودات ، وأن يفسرها ولكن حينما تتعارض استنتاجاته وتحليلاته مع القضايا الأساسية الواردة في القرآن ، فإن عليه أن يتحقق أنه لم يضع يده بعد على المادة الكاملة ، وأن هذا هو السبب في عدم قدرته على الوصول إلى نتيجة تتفق مع كلمات الله .

إن عددا كبيرا من علماء المسلمين قام في العصور الإسلامية المبكرة بعمل رائد جدا ، ومع ذلك لم يتحولوا إلى ملحدين ولم يحتاجوا إلى أن يبدؤوا عملهم باستخدام فروض غامضة مضادة للدين ، وأن يصلوا إلى نتائج تتعارض مع القرآن إن عملهم لم يتناقض مع قواعد الدين لأن فلاسفة المسلمين وفقهاءهم وعلماءهم على عكس علماء اللاهوت المسيحيين ، لم يصوغوا نظريات جامدة عن الطبيعة ، فقد كان من الممكن بالنسبة لهؤلاء العلماء ، في نطاق الأوامر القرآنية المتعلقة بالحياة

والكون أن يكتشفوا ويخترعوا بل وأن يصوغوا النظريات ، لو لم يغلغلق المسلمون على أنفسهم بمجرد بدء انحطاطهم سياسيا ، وما كان لقيادتهم أن تضيق وقد قرر العلماء كذلك بغرض إنقاذ الإسلام من هجمات من مختلف الجهات ، فأصدروا فتوى إجماعية بإغلاق باب الاجتهاد وكل ألوان الابتداع ، ونتيجة لذلك تدهور الفكر الإسلامى بالتدريج وفقدت مناهج الجامعات الإسلامية طبيعتها الخلاقة ، وقد حال نوع من الأناية المتفطرة بين العلماء فى تركيا ومصر والهند وبعض الأقطار الإسلامية الأخرى ، وبين محاولة فهم ما كان يحدث فى الغرب ، وحينما بدأ المسلمون يفقدون سلطانهم وأن تسيطر عليهم فكرا القوى الأجنبية ، كما حدث فى مصر والهند استيقظت طبقة العلماء الجدد ، ولقد أضلت سيطرة العلم الحديث بعض المفكرين المسلمين الذين حاولوا قراءة نظريات العلم الحديث قراءة قرآنية ، لقد أرادوا أن يثبتوا أن النظريات العلمية يمكن العثور عليها فى القرآن الكريم ، وبدلا من النظر إلى كل النظريات العلمية على أنها احتمالية ، فهموها على أنها مطلقة ، ومن حسن الحظ لم يعد من الضرورى اليوم إثبات أن نظريات العلم احتمالية ، فالعلماء المحدثون أنفسهم يقولون ذلك ، ولهذا فمن الممكن بالنسبة لعالم مسلم أن يستكشف الكون ، دون أن يقبل أولا وقبل كل شئ مفهوما مضادا للإسلام على أنه محك مطلق .

ولكن حتى لو نظر المرء الآن ، إلى النظريات العلمية عن الكون ، على أنها احتمالية بطبيعتها فإنه يظل مع ذلك غير قادر على مقاومة تأثير المنهج العلمى ومن ثم الموقف العلمى من الحياة ، إن العالم يعتمد على العقل لا على المشاعر ولا على التيقنات الروحية ، وبسبب طريقة التناول الجانبية هذه يمكن أن يتولد عن التخصص فى العلم شكوك لدى المشتغلين به ، اذا لم نقل كفر ، بالتيقن من الحقيقة بواسطة روح الإنسان ، وقد يؤدى هذا إلى فقد ان الإيمان ، وبالإضافة إلى ذلك ، سوف ينتج ذلك بالتأكيد عدم توازن فى الشخصية ، ولهذا فإن المناهج ينبغى أن تخطط بحيث تستثار التطلعات الروحية وتشبع وتصفى العواطف وتصيح أقدر على الإدراك ولا يسمح للعقل أن يثور ضد سيطرة الروح .

إن الهدف لا يمكن أن يتحقق إلا حين (أ) توضع المعرفة العلمية ويعاد النظر فيها من وجهة نظر المعرفة المتعلقة بالإنسان ككل ، (ب) ويتبين أن القيم كما بدأها الإسلام مستمدة من مفهوم الصفات الإلهية ذاتها ، لهذا تعد سنة مطلقة أعلى من أية معرفة علمية (ج) ويتبين أن قيمة العلم والتكنولوجيا لا يمكن التحقق دائما إلا حين تقدر صلاحية العلم والتكنولوجيا ونفعها الاجتماعي في سياق الحياة الإنسانية ، ومسئولية الإنسان إزاء الإنسان وإزاء الله تعالى وواجبنا نحو الله تعالى ونحو المجتمع نفسه. إن مفهوم الإنسان ككل وطريقة التقدير لا يمكن أن تعم على الوجه الصحيح إلا حينما يصبح تعليم الإسلام جزءا لا يتجزأ من تعليم العلم والتكنولوجيا ، ومرة أخرى يمكن أن يثمر هذا حينما تصبغ العلوم الإنسانية والاجتماعية بالصبغة الإسلامية ، وتصبح جزءا لا يتجزأ من مناهج العلم والتكنولوجيا ، في كل مراحل التعليم ، وليس هذا سهلا ولكنه واجب العلماء في كل ميادين المعرفة أن يصوغوا منهاجهم ويضعوا مقررات مناسبة للطلبة .

إن العلماء الذين شاركوا في المؤتمر العالمي الأول للتعليم الإسلامي وضعوا هذا الهدف نصب أعينهم . إن الحقيقة العلمية التي يمكن أن تتغير بمرور الزمن ينبغي أن تفصل عن النظرية والفرض وأن العلماء المسلمين ينبغي أن يمتنعوا عن تفسير القرآن الكريم على ضوء النظريات والفروض ، واقترحوا أيضا أن توضع مقررات متكاملة حتى ولو لم يمكن تحقيق هذه الغاية عن طريق أقسام العلوم والتكنولوجيا إذا عملت مستقلة . إن هذا يتطلب من العلماء أصحاب الاتجاه الإسلامي في كل فرع من فروع المعرفة أن يتحدوا بروح التعاون المتبادل لتنسيق جهودهم وتحقيق هذه الغاية المشتركة .

عبد الله عمر نصيف

الفصل الأول

دراسات العلوم الاجتماعية — الإنسانية في التعليم العالي
النظرتين الدولية والإسلامية

بقلم
الدكتور / سيد واقار أحمد حسيني

نبذة عن المؤلف :

ولد سيد واقار أحمد حسيني في الهند عام ١٩٣٧ وحصل على درجة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة ستانفورد بالولايات المتحدة سنة ١٩٧١ ثم أصبح زميلا بها فيما بين سنتي ١٩٧٤/١٩٧٥ ، فأستاذًا مشاركًا بكلية الهندسة بجامعة الملك عبد العزيز في جدة بالمملكة العربية السعودية وقد عمل قبل ذلك محاضرا أول في معهد التكنولوجيا في ماليزيا ما بين سنتي ١٩٧٢/١٩٧٤ ونخبيرا استشاريا بالأمم المتحدة وسكرتيرا عاما لجمعية العلماء والمهندسين المسلمين بالولايات المتحدة وكندا ، (١٩٧٥/٧٤) وسكرتيرا عاما للجمعية الآسيوية للبيئة (٧٢ — ١٩٧٤) . ومن مؤلفاته : مبادئ تخطيط النظم الهندسية للبيئة في الثقافة الإسلامية ، القانون والسياسة والاقتصاد والتربية واجتماعيات العلم والثقافة (١٩٧١) جامعة ستانفورد ، الولايات المتحدة الأمريكية .

مقدمة :

يستعرض هذا البحث العوائق التي تعترض الاندماج بين العقيدة الإسلامية والعلوم الاجتماعية والطبيعية والانسانيات والموضوعات التكنولوجية في التعليم التكنولوجي الإسلامي العالى (الجامعة) ، والنظرات المستقبلية والتخطيط لهذا الاندماج ، ونعرض هنا للتعليم التكنولوجي العالى ، في النظامين الماركسي والغربي المعاصرين اللذين نجحا في دمج هاتين المجموعتين ، من المواقف الفكرية أو النظريتين إلى العالم في تدريس العلوم الإنسانية والاجتماعية والموضوعات التكنولوجية ، ونناقش هنا خصائص نظام التعليم الاسلامي المبكر في العصور الوسطى ، الذى مزج بين الإسلام وبين العلم والتعليم ، وتلك الخصائص التى مزجت بين نظام أواخر القرون الوسطى وبين التعليم العالى الإسلامى الحديث وأوجدت انقصاما بين الدراسات الإسلامية والدراسات العقلية ، كما نعرض خطة عمل واقعية للمزج بين الإسلام وبين التعليم التكنولوجي الحديث في سياق الجهود المتصلة التى تبذل في كلية الهندسة بجامعة الملك عبد العزيز .

ويستخدم التعليم الهندسى الجامعى بمثابة مثال للتعليم التكنولوجي العالى ، والحجج والنتائج وخطة العمل المعروضة تعدّ أسسا صحيحة وممكنة التطبيق بالنسبة لكل الدراسات العلمية والتكنولوجية الأخرى ، جامعية أو مهنية ، في علوم الجغرافيا الطبيعية والزراعة والطب والعلوم المتصلة بها ، والمصطلح « تكتيكى » مستخدم هنا بأوسع مفهوم ممكن لكل العلوم الطبيعية والتطبيقية والتكنولوجية .

ويستخدم هنا اصطلاحا « العلوم العقلية » « والعلوم الشرعية » ولكن بمعنى مختلف بعض الشيء عن معنييهما القديمين ، فالعلوم الشرعية فروع أو أجزاء من فروع المعرفة تقوم على الفكر أو تستمد أساسا من الفكر والأخلاق والأحكام القيمية الإسلامية ، وهكذا يمكن أن يعد الفقه والاقتصاد الإسلامى والسياسة العلمية وفلسفات العلوم الطبيعية والاجتماعية علومًا شرعية ، أما العلوم العقلية فهى فروع أو أجزاء من علوم مستمدة من العقل الخالص والتجربة والتجريب ، إن مصادر هذه

العلوم أو أجزائها ومناهجها وموضوعاتها لا تقع بكشل مباشر فى نطاق الوحى القرآنى أو الاخلاق الإسلامىة ، أو علوم اللغة (بما فى ذلك النحو العربى) والاقتصاد والقانون الوضعىين والجغرافىا الطبىعىة والهندسىة والعلوم الطبىة والتكنولوىا فأمثلة للعلوم العقلىة ، وبصفة عامة تنتمى العلوم الإنسانىة والاجتماعىة إلى مجموعة العلوم الشرعىة ، والجغرافىا الطبىعىة والعلوم البىولوىة والتكنولوىا إلى مجموعة العلوم العقلىة ، وباختصار ، ستكون العلاقات بىن العلوم الشرعىة وبىن العلوم العقلىة ، أو مكونات أى فرع من فروع المعرفة بنفس القدر من التعقيد والتشابك الذى عله العلاقات بىن الوحى والعقل ، وبىن الوقائع والقىم ، وبىن الإىمان والتجربة ، وفى الحقىقة ، ربما تكون صباغة وحل هذه المجادلات المعرفىة الفلسفىة والقىمىة هى الانجاز العظىم الوحىد الذى حققه المسلمون فى القرون الوسطى تحقىقا للمرسالة الفكرىة للبشر^(١) .

بنىة التعلىم والتدرىب التكنولوىىن العالىىن :

ىنبغى أن ىتكون التعلىم العالى ، سواء أكان تكنولوىا أم لم ىكن ، من عنصرىن :

- ١ — العلوم البحتة والتطبقىة والرياضىات وعلم اللغة والتكنولوىا أو التخصص التكنىكى (بما فى ذلك الفنون والحرف والمهارات المهنىة) . وفى الفلسفة الإسلامىة للمعرفة والتعلىم تقع هذه كلها تحت فروع العلوم العقلىة ومعرفة فرض الكفاىة ، وىنبغى أن تضم مهارات الانصال اللغوى فى بلد صناعى متقدم فى هذا القسم (كالانجلىزىة والروسىة والفرنسىة) .
- ٢ — تتضمن معرفة العلوم الشرعىة وفرض العىن ، الإنسانىات والعلوم الاجتماعىة ، سواء كانت مدبجة مع العلوم الطبىعىة والتكنولوىا كما لخصنا فىما سبق أولا ، إن معرفة العربىة ، رغم أنها علم عقلى ، ىجب أن تعد إجبارىة بالنسبة لكل المسلمىن^(٢) .

لابد أن يشمل التعليم العالى هذين النوعين من العلوم فى كل المراحل المتأخرة للتخصص ، وعلى أى حال فإن التركيز يمكن أن ينتقل من أحد هذين النوعين إلى الآخر حسب ما إذا كان التخصص الرئيسى فى العلوم العقلية أو فى العلوم الشرعية ، مثل هذا النظام التعليمى الذى يطور فيه هذا النوعان ويتنظمان فى كل كامل ، إنه نظام متكامل لا ينقصه سوى متطلب إنسانى واحد . إن تحصيل المعرفة والانتفاع بها لابد أن يصحبه تطور تلك الفضائل والحكمة التى تؤدى إلى الفوز والسعادة فى الحياة الآخرة ، « ذلك هو الفوز العظيم »^(٣) .

لقد كانت النظم التعليمية الإسلامية فى العصر القديم وأوائل العصور الوسطى حقيقة نظاما تعليمية تكنولوجية إسلامية متكاملة ، أخرجت العلماء والفلاسفة الإسلاميين المتكاملين ، الذين حفظوا القرآن عن ظهر قلب ودرسوا الشريعة وتفسير القرآن ، وكان أكثرهم من غير العرب الذين أجادوا العربية والذين تعلموا العلوم الإنسانية الاجتماعية الضرورية ، ومارسوا الفضيلة ونطقوا بالحكمة ، ومع ذلك أو بسبب كل ذلك ، كانوا أعظم العلماء فى العلوم الطبيعية وتكنولوجيا زمانهم^(٤) . ومنذ أواخر القرن الخامس الهجرى (الحادى عشر الميلادى) بدأ نظام التعليم الإسلامى التكنولوجى المتكامل فى التحلل ، حينما استبعد العلم والإنسانيات (الفلسفة) والعلوم الاجتماعية من المناهج ، وسيطرت على مناهج التعليم العالى « الدراسات الإسلامية » (أى المذهبية الكلامية) ، والعربية الدارجة والنحو والدراسات الأدبية^(٥) ، وفى فترة ما قبل العصر الحديث إلى اليوم ، بينما مضت مناهج كليات الشريعة كما هى مع بعض التعديلات ، طوّر نظام مزدوج ذو نظام مواز فى التعليم التكنولوجى والإنسانيات والعلوم الاجتماعية ، وكل نظام منهما يستبعد عناصر النظام الآخر ، إن انفصام النظام التعليمى المتكامل هو السبب الرئيسى ، فى أقول كل من العلم والمذهب الإسلامى وما صاحب ذلك من انشقاق بين « المحافظين » المسلمين و « المجددين » المسلمين ، ونتيجة لذلك تطورت حركات سياسية ثقافية مرتدة متعاونة غالبا مع أعداء الإسلام ، ضد أخوة الإسلام مسببة

تدهور القوة والنفوذ السياسيين الإسلاميين ومساهمة في تدهور الإسلام كقوة ثقافية وكرمز للحضارة معا .

إن متطلبات المحاولة الحاضرة لإعادة الشباب إلى الحضارة الإسلامية هي إرجاع دراسات العلوم الاجتماعية الإنسانية إلى التعليم التكنولوجي ، وإرجاع دراسة العلوم الطبيعية والتكنولوجية في التخصصات الاجتماعية الإنسانية وبصفة خاصة في كليات الشريعة والدراسات الإسلامية ، ومن الممكن أن تصبح كلية الآداب والعلوم الإنسانية وكلية الشريعة والدراسات الإسلامية ، كلية واحدة .

إن إعادة تكامل النظام التربوي بواسطة إيجاد العنصرين ، كل بالقدر الذي يكمل الآخر ، ضرورة معرفية إسلامية ، إن المرء لا يستطيع أن يكون جاهلا أو مبتعدا عن « آيات الله » لافي العلوم الطبيعية والتكنولوجيا ولا في العلوم الإنسانية والاجتماعية ، إن هذا هو جوهر مفهوم « الكتابين » في القرآن في ظهور إرادة الله (٦) .

أغراض دراسات العلوم الاجتماعية — الإنسانية وأهدافها وبنيتها :

الأغراض :

لا بد أن تكون لدراسات العلوم الاجتماعية — الإنسانية واتجاهها العقائدى نحو الإسلام الأغراض الرئيسية التالية :

- ١ — تطوير الأخلاق الإسلامية الشخصية والاجتماعية فكرا وعملا ، من أجل حياة ناجحة في هذه الدنيا والآخرة .
- ٢ — ادراك العوامل الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية والفلسفية والقومية والتطورية ، في تحليل المشاكل العلمية — التكنولوجية وحلها .
- ٣ — فهم بيئتنا القومية والإقليمية والاجتماعية ومحيطنا الحيوى الصغير الذى يؤثر في العلم والتكنولوجيا ويتأثر بهما .
- ٤ — تطوير المواقف والقدرات الشخصية والجماعية التى يمكن أن تعين الطالب

على أن يعطى تعليمه وتدريبه التكنولوجيين وجهوده في البحث والتطور اتجاها موقفيا : أى تركيز على التطبيق والتطوير والعمل الميدانى والعملى المناسب للمشاكل القومية والإقليمية التطورية .

(يتطلب الغرضان الآنفى الذكر) أصالة وقدرة ، أى عقلية اجتهادية وعقلية تقليدية وهما مختلفان عن التقليد الأعمى الخالص (التقليد المحض) . إن هذا سيعين علماءنا وتكنولوجيانا على تطبيق التكنولوجيا تطبيقا صحيحا ، إن نتائج التطبيق السئ للتكنولوجيا الحديثة واضحة كل الوضوح فى الدول النامية ، وسيكون فى وسع بعض المسلمين أن يتعلموا من النقد الذاتى للمجتمعات الصناعية الناشئة عن الاعتراف المتزايد بأزمة بيئية عالمية) .

٥ — التحقق الذاتى من الأنماط التاريخية والثقافية السلوكية المعاصرة للمسلمين ، التى كانت سببا فى تدهور وعرقلة تطورنا العلمى والتكنولوجى ، وكذلك تلك الأنماط الثقافية المثالية للإسلام ، التى برزت تاريخا فى الحضارة الإسلامية من القرن الأول للهجرة (السابع الميلادى) حتى القرن الخامس الهجرى (الحادى عشر الميلادى) والتى أوجدت نظاما قياديا ممتازا فى العلم والحضارة ، بهدف غرس المنهج الإسلامى العقلى أو العلمى حتى يصبح العلم والتكنولوجيا محببين إلى نفوسنا ، مقبولين فى مزاجنا الثقافى ، على أن لا يبقيا كما يحدث غالبا ، إضافيين كحضارة صناعية غربية عن عقول الناس وسلوكهم الاجتماعى .

إن الأهداف الأساسية لهذه الأغراض هى :

(أ) دمج العلم والتكنولوجيا فى العقيدة والنظم الثقافية الإسلامية ووضعهما فى المنظور الصحيح بالنسبة لتاريخ العلم والتكنولوجيا الإسلاميين واجتماعيتهما .

(ب) دمج العقيدة والأخلاق الإسلامية بالإنسانيات والعلوم الاجتماعية واعطائها معنى الاستمرار فى تاريخ الفكر الإسلامى .

بنية المناهج ووظائفها :

نناقش هنا أربعة عناصر أو وظائف أساسية لبنية منهج متوازن لدراسات العلوم الإنسانية الاجتماعية في التعليم التكنولوجي ، وهى العناصر أو الوظائف المعترف بها ، والمطبقة بالفعل في البلاد المتقدمة صناعيا ، بل وفي الأقطار الأقل تقدما ولكنها متقدمة في الوعي العقائدى .

١ — تلقين المعرفة والتبادل الثقافى .

إن دراسات العلوم الإنسانية — الاجتماعية بصفة خاصة ، ودراسة العلم والتكنولوجيا بصفة عامة ، تغرس في الذهن معتقدات مختلفة أو وجهات نظر عالمية ، مثل النظرة الإسلامية والعلمانية واللاأدرية والغربية والماركسية اللينينية ، إن الانسان وتكنولوجياه ، لا يوجدان في فراغ من القيم ، فالدراسات الإنسانية الاجتماعية هى الوسيلة الرئيسية للإفصاح عن التوجهات القيمة والسلوكية لدى البالغين وتهيئتهم للتبادل الثقافى وإقامة علاقات اجتماعية مع الآخرين ، وتقع هذه العمليات في إطار المعتقدات ، أو النظام الاجتماعى الثقافى الذى يمكن أن يكون دينيا أو غير دينى أو مضادا للدين ، وكل المقررات التعليمية سواء أكانت تكنولوجية أو غير تكنولوجية ، يجب أن توفر تلقين المعرفة والتبادل الثقافى بالرغم من أن المقررات الموضوعة للوفاء بوظائف معينة قد لا تتخذ من هذا نقطة ارتكاز أساسية .

٢ — الوظيفة الإنسانية :

تنمى التخصصات التكنولوجية ، من خلال تجزئة المعرفة والتجربة الإنسانية ، وموقفا عقليا تقريبا ، وتقدم العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية ما يصحح هذا الاتجاه ، بتعريضه الطالب لتأثير تلك العلوم التى تعينه على أداء وظائفه الشخصية والأسرية والاجتماعية والمدنية بفهم سليم ، وتتضمن هذه الوظيفة الإنسانية أن لا تكون لهذه المقررات في العلوم الإنسانية — الاجتماعية أية علاقة مباشرة بالتخصص التكنولوجى أو الكفاية المهنية .

٣ - المسؤولية الاجتماعية :

يستخدم العلماء والتكنولوجيون نظما متعددة لها تأثيرها على الأخلاق والحياة والصحة وصالح الإنسان ، إنهم لابد أن يتعلموا كيف يتولون القيادة في رسم السياسات واتخاذ القرارات وإدارة الأعمال الصغيرة والأشتغال بالحكم أيضا ، إن الحريين العالميتين اللتين وقعتا في هذا القرن ، وكذلك الأزمة البيئية قد عززت الحاجة إلى كسر انعزال العالم التكنولوجي ، في الحدود الضيقة لتخصصهما وتحميلهما المسؤولية للنتائج الأوسع لتطبيق العلم والتكنولوجيا ، باعتبارهما العوامل الرئيسية للتغيير في التطور الاقتصادي الاجتماعي والتصنيع في الأقطار الأقل نموا ، هذه الوظائف للعالم والتكنولوجي تتطلب أدوارا جديدة ذات مغزى متزايد للدراسات الإنسانية الاجتماعية ، وبخاصة الدراسات المتكاملة أو الدراسات الصارمة المتعددة التي تشكل حدودا مشتركة بين العلم والتكنولوجيا من ناحية ، والإنسانيات والعلوم الاجتماعية من ناحية أخرى .

٤ - الوظيفة الوسيطة :

إن العلاقات بين الإنسان وبين الآلات والمحيط الاجتماعي وعمليات إنتاج البضائع العلمية والتكنولوجية ، نشأت عنها تطبيقات جديدة للإنسانيات والعلوم الاجتماعية ، فلتحسين الكفاءة المهنية للعالم والتكنولوجي ، ابتدعت فروع جديدة من المعرفة لعلوم التكنولوجيا الاجتماعية ، وما علم النفس الصناعي وعلم الاجتماع الصناعي والقانون الصناعي والاقتصاد الصناعي والإدارة الصناعية إلا بعضا من الموضوعات الوسيطة الانضباطية التي استحسنن لقيمتها الإيجابية المباشرة بالنسبة للعالم والتكنولوجي الممارسين ، إنها ذات قيمة مساعدة أو « عملية » ، إن تطور الإقتصاد الإسلامي ، على سبيل المثال ، تحد فكري كبير لعلماء الإقتصاد المسلمين ، أما تطور فروع للمعرفة أكثر تخصصا وذات صرامة متعددة في تطبيق النظام مثل الإقتصاد الصناعي والاقتصاد الهندسي فهو تحد أكبر .

إن مناهج العلوم الإنسانية — الاجتماعية في التعليم التكنولوجي يجب أن تحتوي على سلسلة أو نسق جيدة التخطيط من المقررات التعليمية في كل منطقة من المناطق الوظيفية الأربع الآنف الذكر .

ما يعرف دراسات العلوم الإنسانية — الاجتماعية في نظم التعليم التكنولوجية الإسلامية :

يمكن أن يقدم التعليم التكنولوجي من خلال نظرة عالمية (١) تقوم على أساس من المعتقدات أو الدين ، أو (٢) في سياق علماني عقل خالص يفترض ، خطأ ، أنه مستقل عن أى معتقدات .

ولقد نجحت الأقطار الغربية والبلاد المركسية في دمج المعتقدات الغربية والماركسية مع مناهج التعليم التكنولوجي عندها ، ونظم التدريب ومضامينها .

والعالم الإسلامي يتكون من أقطار ذات أغليات مسلمة ، ومن مناطق أو — أقطار ذات أغليات مسلمة مقهورة أو من مجتمعات ذات أقليات إسلامية تعيش في بلاد ذات أغليات غير مسلمة .

إن الخاصية الوحيدة ذات الأهمية المشتركة بين كل نظم التعليم التكنولوجي الإسلامي — وإن كان يخفف منها نوع من الاستجابات للمؤثرات والحساسيات الثقافية الإسلامية — هي خضوعها إما للنظرة العالمية الغربية ، أو الماركسية ، وأحد هذه الاستجابات هو أن تمثل النظم التعليمية لأنفسنا خطأ على أنها عقلية خالصة ومستقلة عن أى معتقدات ، وربما نصنع ذلك أيضا لأسباب عملية . فالنموذج السائد لهذه النظم يضم ثلاثة أجزاء من البنية المنهجية :

١ — العلوم والرياضيات البحتة والتطبيقية والتكنولوجيا أو التخصصات التكنولوجية :

فالعلوم التكنولوجية تدرس في « الاقطار الإسلامية » في سياق عقل خالص خال من القيم والتفسيرات الأيديولوجية للمعرفة الكونية ، إن

عدم وجود أية إشارة للمعتقدات غير الإسلامية أو الديانات الأخرى معناه العلمانية ، إنه موقف عقائدى مضاد للدين وسلبى ولا يمكن أن يعد مرجعه إلى إطار اسلامى إيجابى ، وبالإضافة إلى ذلك ، فما أن الكتب والمعلمين غير المسلمين ، والمعلمين المسلمين الذين هم تلامذة وممارسون لنظم التعليم الغربية والماركسية ، هم جميعا نتاج أصول غير إسلامية على الأقل ، فإن هذه العلوم العقلية والتكنولوجية نفسها تتضمن المعتقدات الكونية الغربية أو الماركسية .

٢ - العلوم التكنولوجية الإنسانية والتكنولوجية الاجتماعية أو الدراسات الانضباطية الوسطية أو المتكاملة :

هذه العلوم الإنسانية الاجتماعية التطبيقية تفى غالبا بالغاية الوسطية لدراسات العلوم الاجتماعية الإنسانية ، وفي تدريس هذه الموضوعات تستخدم الكتابات الغربية أو الماركسية التى تسمى على سبيل الخداع « الحديثة » و « العلمية » على الترتيب ، قد تكون ترجماتها المسروقة سواء أكانت باللغات الغربية أم باللغات المحلية « إذا كان لها وجود ، أقل من حيث الكيف ولكنها قد تكون من حيث الأفكار والمضمون غالبا نتائج التقليد الأعمى غير النقدى ، وإلى هذا النوع تنتمى كتب الإدارة الصناعية والاقتصاد الهندسى وعلم النفس الصناعى واقتصاديات تخطيط الأعمال العامة . . إلخ .

٣ - الدراسات الإنسانية والعلوم الاجتماعية :

تنتمى هذه الفروع من المعرفة أو الموضوعات إلى مجالات من بنية المناهج التى سبق وصفها بـ « الوظيفة الإنسانية » و « المسئولية الاجتماعية » ، و « تلقين المعرفة والتبادل الثقافى ، حتى فى الدول المعترف بها صراحة كدول إسلامية تدرس العلوم الاجتماعية من وجهة نظر عقائدية غربية أو ماركسية ، وتدرس الإنسانيات من وجهة نظر إسلامية ويمكن أن

تكون العلوم الإنسانية الإسلامية أو لا تكون جزءا متطلبا أو إجباريا في مناهج التعليم التكنولوجي ، وحتى في الجامعات التي تكون فيها دراسات العلوم الاجتماعية الإنسانية الإسلامية جزءا من مناهج التعليم التكنولوجي ، نادرا ما يكون هناك لهذه المقررات أية صلة وثيقة بالمشاكل السطحية المشتركة مع العلم والتكنولوجيا والتصنيع والتطور الاجتماعي الاقتصادي ، ذلك لأن الذين يقومون بتدريسها إما متخرجون من كليات الشريعة التقليدية أو الأقسام الحديثة للدراسات الإسلامية في البلاد الإسلامية أو الغربية ، إنها في الغالب مقررات إنسانية تقليدية في التاريخ الإسلامي ، وعلم الكلام ، والعقائد والممارسات^(١) : والتفسير والجدل والدفاع عن العقيدة وتقييد آراء الآخرين والرومانسية والتاريخية الإسلامية . . الخ وغالبا لا تشتمل برامج التعليم الفني في البلاد المسلمة العلمانية على أى من دراسات العلوم الإنسانية — الاجتماعية إسلامية كانت أو غير إسلامية ، ويرجع هذا جزئيا إلى أخطاء في إدراك الأساتذة التربويين المسلمين المسؤولين عن التعليم الفني للدور الإيجابي وأهمية وجود العلوم الإنسانية الاجتماعية في التعليم الفني ، والتطور التكنولوجي ، وذلك أن الإنسانيات والعلوم الاجتماعية ينظر إليها على أنها مضيعة للوقت ولا أولوية لها أو أنها غير لازمة لتعليم العلم والتكنولوجيا ، وهذا الاعتقاد الخاطئ شائع بين المسلمين العلمانيين والمحدثين ، بل وبين « صالحى المسلمين » الذين يؤدون أركان الاسلام الخمس بإخلاص ، وسبب ثان هو أن هؤلاء الأساتذة والمربين المسلمين المسؤولين عن التعليم الفني هم نتاج نظام تربوى استعماري كان هدفه تخريج متخصصين فنيين ضيقى الأفق غير قادرين على الفهم والتواصل والتطور الاجتماعي ، وسبب ثالث هو أن هؤلاء التربويين والأساتذة في أغلب الأحوال يجهلون جهلا تاما تاريخ التعليم الفني الإسلامى وفلسفته ومناهجه مثل نظرائهم في البلاد الصناعية المعاصرة التي حصلوا فيها على تعليمهم العالى في تخصصات فنية محدودة ، ومع ذلك يستطيع المرء أن يجد

بينهم ، مثلا ، أعضاء في الجمعيات الهندسية المهنية في الولايات المتحدة ، ومن يسهمون بالكتابة في مجلاتها ، بينما يندر وجود أعضاء مسلمين في الجمعية الأمريكية للتعليم الهندسي أو العارفين بأوجه النشاط في اليونسكو أو بما ينشر متصلا بدراسات العلوم الإنسانية — الاجتماعية في التعليم المهني ، والسبب الرابع وربما يكون أكثرها دلالة على انعدام الوعي بين المسلمين بالعلوم الإنسانية — الاجتماعية في التعليم الفني ، هو ندرة الكتابات الإسلامية المناسبة ذات المعنى أو انعدامها في العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية ، كما ينقصنا أيضا المعلمون المؤهلون أو على الأقل الراغبون في التصدي لذلك التحدى الفكرى .

إن السبب الثالث الذى ذكرناه آنفا معروض بعد ذلك قبل المضى إلى السبب الرابع وعرض خطة العمل ودراسة حالة من الحالات .

تدريس دراسات العلوم الإنسانية الاجتماعية في التعليم المهني العالى في البلاد الغربية والبلاد الشيوعية :

في هذا القسم عرض موجز للوضع الراهن لتدريس العلوم الإنسانية — الاجتماعية واتجاهاتها في التعليم الهندسي الفنى العالى المتخصص في الولايات المتحدة وروسيا بوصفهما ممثلتين للبلاد الغربية والبلاد الشيوعية ، أما الأوضاع الراهنة للبلاد الأخرى فيمكن معرفتها من خلال إنتاج الآثار الأدبية المتنوعة^(٨) . وإن كنا لم نستطع الوقوف على مثل هذه الدراسات بالنسبة لأى بلد من البلاد الإسلامية من خلال الأدب الإنجليزى .

الولايات المتحدة الأمريكية^(٩) :

منذ أن رعت الجمعية الأمريكية للتعليم الهندسي (ASEE) ، والمعروفة سلفا باسم جمعية ترقى التعليم الهندسي (SPEE) سنة ١٩١٨ دراسات خاصة في العلوم الإنسانية — الاجتماعية وهى باستمرار أن يكون ما يقرب من ٢٠٪ من منهج

الهندسة فى مرحلة البكالوريوس مخصصا للعلوم الإنسانية والاجتماعية ، ويتطلب « مجلس المهندسين للتطور المهنى (ECPD) ، الذى يميز برامج الكليات فى الولايات المتحدة الأمريكية ، ما بين سدس برنامج الدرجة وثمنه ليخصص للعلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية غير أن الموضوعات التى تفى بالوظيفة « الوسطية ليست متضمنة عادة فى هذا الجزء ، ولقد بينت المادة المجموعة من الأمة كلها على اتساعها ، أن الجزء الذى تكونه العلوم الإنسانية — الاجتماعية فى المنهج (مع استبعاد الدراسات اللغوية) كان بحسب النسب التالية :

٢٩,١ ٪ سنة ١٨٧٠ ، ١٦,٧ ٪ سنة ١٩٢٣ ، ١٦ ٪ سنة ١٩٣٩ ،
١٤,٥ ٪ سنة ١٩٤٩ ، ١٤,٧ ٪ سنة ١٩٥٥ ، ١٧ ٪ سنة ١٩٥٩ ، ١٨,٣ ٪
سنة ١٩٦١ ، ١٥ ٪ سنة ١٩٦٨ ، ١٧ ٪ سنة ١٩٧٣ .

وقد بين مسح على مستوى الأمة جرى سنة ١٩٦٣ أن مناهج الكليات الهندسية تضمنت دراسات فى العلوم الاجتماعية بالترتيب التالى من حيث الأولويات : الاقتصاد ، التاريخ ، العلوم السياسية ، الاجتماع ، علم النفس ، الجغرافيا ، علم الإنسان ، القانون ، والادارة العامة ، وقد ضمت الموضوعات الإنسانية : اللغة الانجليزية ، ملكة الكلام ، الأدب ، اللغات ، الفلسفة ، الدين ، والفنون الجميلة .

وقد أوصى تقرير الجمعية ترقى التعليم الهندسى سنة ١٩٤٠ أن تتكون المناهج الهندسية من « فرعين » العلوم التكنولوجية العلمية من ناحية ، والعلوم الإنسانية الاجتماعية من ناحية أخرى ، ولم تكن هناك علاقة متبادلة أو « تكامل » بين المقررات فى هذين الفرعين ، وأن أية صلة بينهما لم يخططها وإنما قامت على المصادفة ، وعلى أى حال ، فإن تقريراً كتب سنة ١٩٦٨ اقترح ضرورة تكامل الفرعين المنفصلين ، لتحقيق مزيد من الاتصال بين فروع المعرفة الفنية وغير الفنية ، وقد كشف تقرير أصدرته الجمعية الأمريكية للتعليم الهندسى عام ١٩٧٣ أن عدداً كبيراً من الكليات أستمروا فى جعل الفرع المكون من العلوم الإنسانية — الاجتماعية ،

جزءاً منفصلاً غير فنى من المنهج الهندسى ، وكانت هذه المقررات تدرّس فى أقسام مختلفة من كليات الدراسات الإنسانية والآداب ، وعلى أى حال ، فإن مقررات متكاملة كانت تقدمها الهندسة والدراسات الإنسانية فى كليات العلوم الاجتماعية قد زيدت من ١٤٪ سنة ١٩٦٨ إلى ٧٦٪ سنة ١٩٧٣ .

وتدرس الإنسانيات والعلوم الاجتماعية فى الولايات المتحدة ، كجزء أساسى من البنية الوطنية للحضارة والتكنولوجيا الأمريكيتين ، والمعتقدات الغربية فى الديمقراطية السياسية والاقتصاد الرأسمالى ، وبصفة عامة من خلال المنظورات العرقية للحضارة اليهودية المسيحية الغربية . وقد يشتمل تدريس التاريخ ، على سبيل المثال ، على مجموعة مقررات تعليمية لمدة عام فى تاريخ الحضارة الغربية ، كما يمثل مضمون المقررات و الكتب الموضوعية فيها وجهة نظر غربية نمطية عن تاريخ العلم والتكنولوجيا ، وتاريخ الأفكار والحركات الفلسفية ، وتمجيد الأبطال والمفكرين الغربيين ، ويقفز هذا التاريخ من فوق العصور المظلمة التى تمتد إلى ألف عام بين الإغريق والرومان القدماء ، وبين عصر النهضة وحركة الإصلاح الدينى فى القرن السادس عشر ، إن الموقف من الأصول الإسلامية فى القرون الوسطى للعلم والتكنولوجيا فى دول الغرب . والفلسفة واللاهوت ، والتعليم والثقافة ، قبل عصر النهضة وحركة الإصلاح وأثناءها موقف مؤامرة تقوم على الصمت وعلى التزييف المنظم للتاريخ ، ونتاج مثل هذا النظام الغربى لدراسات العلوم الإنسانية — الاجتماعية هو نمطيا الإنسان الغربى الوائق من نفسه المتفطرس المتعصب عرقيا ، إذ أنه نُشئ على الإيمان بأصالة الحضارة المسيحية الغربية وتفوقها وعالميتها ونصرها الذى لا محيص عنه .^(١٠)

الاتحاد السوفيتى^(١١) :

إن هدف نظام التعليم السوفيتى وفلسفته هو غرس الولاء للشيوعية والإيمان بتفوقها على النظم الأخرى ، والتنشئة على أنماط السلوك والنظرة الماركسية اللينينية ، إن نصف الطلبة تقريبا على مستوى الجامعة يدرسون الهندسة ، وحوالى ١٣٪ من وقت الدراسة فى كل المعاهد الفنية مخصص للدراسات الإنسانية — الاجتماعية ،

ماعددا الدراسات اللغوية ، وفيما يلى وصف موجز للموضوعات التى تدرس فى
المعاهد الهندسية والمعاهد الفنية العالية الأخرى بالاتحاد السوفيتى ، وتبين أعداد
الساعات الدراسية فى الفصول أثناء العام .

السنة الأولى :

١ — تاريخ الحزب الشيوعى السوفيتى (١٠٠) ساعة ويعالج الأمر على أنه أكثر
أجزاء تاريخ العالم الإنسانى أهمية ، كما يعالج التاريخ الماضى والتاريخ الحديث
والاجتماع والفلسفة والاقتصاد السياسى والجوانب الاقتصادية للمجتمع ، مع
التأكيد على العلاقات بين أوجه النشاط العقائدى والسياسى ، والمهنة
العلمى للمتخصصين الفنيين .

٢ — الأخلاق الماركسية (٢٤ — ٣٢ ساعة)
ويقدم التعليم الأخلاقى من خلال المناقشة حول الحرية والضرورة فى الأخلاق
والمثل الأخلاقية والأخلاق المهنية والعلاقات الأخلاقية فى المجتمع السوفيتى .

السنة الثانية :

٣ — الفلسفة الماركسية اللينينية (٧٠ ساعة)
وتبين أن المادية الجدلية ؛ نظرية تعتبر الأساس الفلسفى للماركسية والتاريخ
تقدم الأساس المنهجى لتدريس كل الموضوعات الاجتماعية والعلمية
الأخرى .

٤ — علم الجمال الماركسى — اللينينى (٢٤ — ٣٢)
تاريخ الفكر الجمالى . القضايا الأساسية لعلم الجمال الماركسى ونقد
للنظريات الجمالية المعاصرة .

السنة الثالثة :

٥ — أسس الإلحاد العلمى (٢٤ — ٣٢) ساعة
يغرس فى النفوس النظرة الإلحادية التى تنطوى عليها الماركسية : وأصل

الدين ، وموقف الدولة السوفيتية من الأديان (كالاسلام والنصرانية)
والتنظيمات الدينية وطرق محاربتها ، ويعطى الطلبة تعليما إلحاديا أيضا في
موضوعات مثل الطبيعة والرياضيات والكيمياء ، من خلال محاضرات
ودراسات علمية .

٦ — الاقتصاد السياسى (١١٠ ساعات)

تعد أقسام الاقتصاد السياسى فى المعاهد الفنية العليا هذا المقرر الذى
يقوم على برامج الحزب الشيوعى السوفيتى المعد للبناء الناجح للشيوعية .
وتقدم فيه معرفة عميقة بالاقتصاد الاشتراكى والاقتصاد السياسى والتخطيط
العلمى .

السنة الرابعة :

٧ — المبادئ العلمية للشيوعية (٧٠ ساعة)

والغرض من هذا المقرر دراسة التطورات المستقبلية للجنس البشرى على
مستوى اقتصادى وفنى واجتماعى جديد أعلى من خلال الشيوعية ، كما يعالج
أصول الشيوعية العلمية وتطورها وخلق ماركس وإنجلز ولينين ، ونقد
للديمقراطية الليبرالية وحركات التحرر القومى والاشتراكى غير الماركسية ،
واستراتيجية ونهج الأحزاب الشيوعية .

مناقشة :

إن المرء ليجد تنوعا كبيرا فى نسبة عنصر العلوم الإنسانية الاجتماعية ومضمونه
فى المناهج الفنية فى الأقطار الصناعية غير الشيوعية ، ويرجع هذا إلى التنوع فى
النظم القومية للتعليم العالى وما قبل الجامعى كما يرجع ، إلى دور التوقعات المنتطرة
من المهندسين وغيرهم من المؤهلين فنيا فى الاقتصاد والصناعة القوميين ، وعلى أى
حال فإن المضمون الأيديولوجى والاتجاه الاجتماعى الثقافى هما ، بدون أى خطأ ،
بحسب ادراكاتهم للحضارة والقصور القومى للذات .

إن عنصر الدراسات الإنسانية الاجتماعية في التعليم الفني في أقطار شرق أوروبا الشيوعية متطابق من حيث الطريقة المدرسية ومن حيث البنية ، مع نظيره في الاتحاد السوفيتي . ففي جمهورية الصين الشعبية يقضى الطلبة ٧٥٪ من وقتهم في الفصل في دراسات علمية تكنولوجية ، و ١٥٪ في دراسات إنسانية اجتماعية ماركسية لينينية متأثرة بفكر الرئيس « ماو » ، ويستغرق العمل في الشئون العسكرية والمصانع والمزارع الجماعية ١٠٪ من زمن المنهج (١٣) .

لقد بينت دراسات اليونسكو أن تعليم الإنسانيات والعلوم الاجتماعية في التعليم الفني في الأقطار النامية غير الشيوعية ، مهمل جدا ومتدهور إلى حد كبير ، ويبدو هذا الموقف على كل حال آخذا في التحسن الآن ، ولقد كان السبب الذي يقدم غالبا في الماضي أنه في المرحلة الحاضرة للتطور العلمى التكنولوجى لا يستطيع البلد أن يفسد مناهجه الفنية بإدخال دراسات العلوم الانسانية — الاجتماعية ، لقد كان الوقت المخصص للعلوم الإنسانية الاجتماعية في التعليم الهندسى في الاتحاد السوفيتى ، منذ قرن مضى : وعبر القرن الثالث عشر الهجرى / التاسع عشر الميلادى ، وربما منذ تأسيس أول كلية هندسية عندهم سنة ١٨٠٢ أعلى مما هو عليه في عشرات السنين الأخيرة ، لقد كان ذلك هو وقت الميلاد والنمو السريع لتطورها الاقتصادى والتكنولوجى ، ولم يتناقص تركيزها على مثل هذه الدراسات ، بالرغم من أن المهندسين يعملون بأعداد متزايدة في التخصصات الفنية ، وكذلك في مناصب إدارية في الصناعة وفي الحكومة ، ويبين التعليم الفني في البلاد الشيوعية السريعة التطور أيضا ، جهودهم التى لا تعرف الكلل لصباغة الإنسان وإعادة صباغته من خلال الدراسات الأيديولوجية الماركسية اللينينية لصالح التطور الصناعى والاجتماعى والاقتصادى ، إن هناك في الحقيقة كتابات كثيرة عن اجتماعيات الثقافة والتطور ، تثبت أن التطورات التكنولوجية والاقتصادية أحدثتها نظم دينية وأيديولوجية موأنية ، فالتاريخ المبكر للعلم والحضارة الإسلامية بعد نزول القرآن الكريم ، وهو موضوع رئيسى في القرآن الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، بينت هذه النقطة أيضا ، لقد قام « سوروكين » ، عالم اجتماعيات العلم والحضارة ، بدراسات إحصائية

لمؤشرات نمو العلم التطبيقي ، الثقافي المادى أو التكنولوجيا (والعلوم الإنسانية والاجتماعية) (الثقافة الأيديولوجية غير المادية) فوجد أنه فى الحضارات الإسلامية (٧٠٠ — ١٣٠٠م) والحضارة الإغريقية الرومانية والحضارة الغربية (٦٠٠ ق.م — ١٩٠٠م) وفى كل دولة على حدة تحت مؤشرات الإبداع والثمر فى الثقافتين التكنولوجية والأيديولوجية أو انحدارهما معا^(١٤) ، لقد تطور التعليم الفنى فى البلاد الإسلامية وغيرها من البلاد الآسيوية الإفريقية فى عشرات السنين الأخيرة على نمط مؤسسات مشابهة فى الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتى وبمساعدهما ، ومع ذلك فإن تقاليد دراسات العلوم الإنسانية — الاجتماعية فى التعليم الفنى واتجاهاتها لم يكن لها أى تأثير واضح على تصميم المناهج فى الأقطار المذكورة ، ويمكن أن ترى التأثيرات السلبية فى مضمون المناهج ، وفى العلوم الإنسانية الاجتماعية ، وكذلك فى العنصر التكنولوجى العلمى ، إن صفوة المثقفين والسياسين فى العالم الإسلامى ، كانوا من الضعف فى الإرادة بحيث لا يستطيعون تأكيد استقلالهم الاقتصادى والسياسى والثقافى والأيديولوجى ، إن المرء لا يمكن أن يخطئ ملاحظة غيبة العقلية الاجتهادية والبنيات النظامية العليا التى تيسر تطوره ، أو لا يمكن أن يخطئ عدم انتاجيتها ، ولقد تضافرت أسباب أخرى لجعل المسلمين سلبين جهلة بل حتى مقلدين بمرص للعلوم الإنسانية الاجتماعية الغربية والماركسية ، إن المعتقدات الغربية ينظر إليها على أنها « حديثة » و « علمية » ، وينظر إلى الفكر الماركسى على أنه « اشتراكى » و « تقدمى » ، ويمثل الجانبان على أنهما ثقافتان أيديولوجيتان عالميتان ، وأى منهما يمكن أن تأخذ به الصفوة المثقفة أو الحاكمة المسلمة الراغبة فى تقبل الحلول الوسط للأيديولوجية والقيود الثقافية باعتبار ذلك ثمنا للثروة ، والقوة والكرامة وأن يحاربوا « المحافظين » أو « الرجعيين » من أخوانهم المسلمين تحت شعار التجديد ، أو الاشتراكية إن مماثلة الإسلام بالتجديد أو الاشتراكية يجعل الصراع الأيديولوجى الإسلامى غير ضرورى ، ويمهد الطريق لتقبل ماهو أجنبى فى الأيديولوجية والأخلاق الثقافية الإسلامية على أنه غير غريب ، وهكذا أصبح « التجديد » غطاء للعلمانية وتطبيق النظم الغربية ، وأصبحت « الاشتراكية » ثوبا تتنكر فيه الماركسية —

الليبية . لقد أصبح كل منهما أداة فكرية فعالة للاستسلام الذاتي الثقافي ونجاح
لمروجى شعارات الإمبريالية الثقافية .

فإلى أين نذهب وماذا سيكون دورنا ؟

خطة عمل :

لقد حقق المسلمون في القرون الوسطى اكتشافات في مجال المعرفة ، وأوجدوا
المبادئ الأساسية للفلسفة التربوية الإسلامية ، وهذه لابد من تلخيصها واستخدامها
بالروح الاجتهادية الديناميكية ، إن بعض الموضوعات والمبادئ الأساسية للفلسفة
والبنية الإسلاميتين يتضمن : تصنيف العلوم حسب المصادر وحسب مناهج
المعرفة ، وتوضيح المبادئ حسب الموضوعات والأهداف والعلاقات بين العلوم
الشرعية والعلوم العقلية على سبيل المثال ، والأسس الفردية والاجتماعية لمواصلة التعليم
والبحث والتطوير والتعرف على مصادر المعرفة في تخطيط المناهج ومضامينها والتوافق
بين القيم والفضائل والوقائع ، الخ وهكذا يجب أن تكون العلوم الإنسانية الاجتماعية
الإسلامية جزءاً متكاملًا لا يتجزأ من التعليم الفنى .

إن أول مهمة وأهمها هي أن نبدأ في مزج الأيديولوجية الإسلامية بالعلوم
الإنسانية والاجتماعية ، وهذه بصفة أساسية مسئولية المتخصصين في العلوم التالية :
القانون ، والعلوم السياسية . . الخ ، العلوم السياسية والاقتصاد ، والاجتماع على أن
لا يقوم به من يدينون بمذهب الفعالية في تحقيق الشيء ، ولا قادة الجماهير ،
ولا الوعاظ من المسلمين . ولكن من هم هؤلاء المتخصصون ؟ إننا على وعى بالجهل
أو نقص المعرفة بالأيديولوجية الإسلامية ، بين أساتذة كليتنا العلمانية للآداب
والدراسات الإنسانية ، وبالمثل فإن أساتذة كليتنا للشرعة والباحثين المسلمين
التقليديين (في علوم الدين) هم إما جاهلون أو قليلو المعرفة بالعلوم الاجتماعية
والإنسانية (العلمانية الغربية أو الماركسية) ، وإذا كان لديهم تواضع وإيمان وإرادة
وقدرة فإن كلا من هاتين المجموعتين من « أنصاف الباحثين » يمكنهم أن يتولوا
مسئولية عظمى في تطوير العلوم الاجتماعية والإنسانيات الإسلامية ، ومن الترتيبات

النظامية التي ينبغي القيام بها لإلغاء كليات الآداب والعلوم الإنسانية ، وكلية (أو قسم) الشريعة والدراسات الإسلامية المنفصلتين ، إذ ينبغي أن تبرز الكليتان في كلية واحدة ذات أقسام عديدة على أساس التخصص أو على أساس اهتمام كلية ما بعلم معين ، إن « إعادة تدريب » أنصاف باحثينا في ميادين جهل كل منهم أو نقص معرفته ، ينبغي أن يضطلع به من خلال طرق متعددة كالتعليم الذاتي أو البحث خلال أجازات علمية أو التعليم النظامي لدرجة الماجستير أو الدكتوراه الثانية ، أو الاتصال المتواضع بزملاء في « الأقسام المندمجة » . الخ . وينبغي أن يدعى الباحثون المسلمون الفعالون إلى الجامعات كأساتذة زائرين ، أو طلاب متفرغين أو غير متفرغين .

إن كمية المعرفة التي ستكون بهذه الطريقة ستسد حاجات التعليم الفني عن طريق توفير الكتب الدراسية والمذكرات اللازمة لمقررات تخدم « الوظيفة الإنسانية ، والتلقين والتبادل الثقافي بصفة خاصة ، وسوف يقدم هؤلاء كذلك الأساس لمقررات تخدم وظائف أخرى لمناهج العلوم الاجتماعية الإنسانية في التعليم الفني .

وهناك مهمة أخرى هي مزج العلوم الاجتماعية الإنسانية الإسلامية بالعلم والتكنولوجيا ، وينبغي لكليات تخصص العلوم والتكنولوجيا وأقسامها (مثلا : الطبيعة والحياة والزراعة والطب والهندسة) أن تطور قدرا من المعرفة المتخصصة في التاريخ الإسلامي لهذه التخصصات التكنولوجية وللعلم والتكنولوجيا بعامة وفي فلسفتها واجتماعيتها الإسلاميين ، وينبغي أن يكون مقررا في التاريخ الإسلامي (والمقارن) للرياضيات وفي فلسفتها مطلوبا بالنسبة للطلبة المتخصصين في الرياضيات مثلا . ومن شأن مثل هذه المقررات أن تخدم وظيفة « المسؤولية الاجتماعية » للتعليم الفني .

ومهمة ثالثة : هي مزج المعتقدات الإسلامية بالعلوم التكنولوجية الإنسانية والتكنولوجية الاجتماعية أو العلوم المتعددة العناصر ، ويمكن أن يؤدي ذلك من قبل مجموعات تتعاون في التدريس وفي البحث وفي النشر ، تضم أكاديميين وغير أكاديميين متخصصين في الموضوعات الفنية ، وفي العلوم الاجتماعية والإنسانية الإسلامية ،

وسيستخدم هذا القدر من المعرفة والخبرة « الوظيفة الوسطية » للتعليم الفنى .

إن مسئولية وضع خطة العمل العامة هذه موضع التنفيذ ، تقع على أكتاف كثيرين ، فالبناء التنظيمى يمكن أن يكون على أنماط متنوعة ، وهذه النظم يمكن خلقها ودعمها بوسائل متنوعة ، وينبغى للأفراد فى المجتمع أو فى الكليات الجامعية فى أوقات فراغهم ، ولأعضاء هيئة التدريس بالكليات الذين تخففوا من أعبائهم التدريسية والإدارية لمدة محدودة ، أو المتفرغين للبحث طوال الوقت ، أو لطلبة الدراسات العليا فى الأقطار ذات الأغلبية الإسلامية ، وكذلك الأقطار ذات الأقليات الإسلامية أن يقوموا بهذا الواجب الاجتماعى (الذى هو فرض كفاية) . وعلى المنظمات السياسية والإنسانية والإعلامية الإسلامية ، أن تعرف أن جهودها سيحكم عليها فى أغلب الاحتمالات بالفشل ، مالم يكن لدينا قدر من الكتابة عن الإنسانيات والعلوم الاجتماعية الإسلامية ، يقارن بما يماثله من كتب ومجلات غربية وماركسية .

إن المسئولية فى هذا الشأن تقع على عاتق الجامعات والحكومات فى بلاد الأغليات الإسلامية وعلى الصفوة ذات الوعى الإسلامى فيها ، وينبغى للمعاهد البحث والمؤتمرات ووزارات الشئون الدينية والمنظمات المهتمة بإنشاء المساجد الجامعة والآثار الإسلامية ، أن تكون وسائل لتطوير العلوم الإنسانية الاجتماعية الإسلامية ، ولما كان من المناسب أن تهدف إلى هذه « الاندفاع الكبرى » لتحقيق هذا الهدف فقد يكون من الأفضل فى أكثر الأحوال الأخذ بالاستراتيجيات الإسلامية فى التدرج والتيسير ، إن كل قسم فى كلية أو كل كلية فى جامعة يمكن أن تخصص وظيفة أو أكثر لـ « أساتذة البحوث » فى العلوم الإنسانية الاجتماعية الإسلامية ، إن البحث والنشر تكون لديهما فرصة أحسن للإفادة إذا ما كانت هناك فرص للتدريس واستخدام نتائجهما .

إن أقطار الأقليات الإسلامية فى الغرب تقدم فعلا ، بطريقة أو بأخرى فرصا للبحث والنشر بل لتدريس الإسلام من خلال الإنسانيات والعلوم الاجتماعية أحسن من تلك التى تقدمها أقطار الأغليات الإسلامية ، إن من أكبر العوائق فى الإفادة

من هذه الفرص ، عدم توفر الإرادة لدى الطالب أو الاستاذ المسلم في الجامعات الغربية الذي قد لا يكون لديه اتجاه أيديولوجي إسلامي ، فغالبا ما يشتغل هؤلاء أنفسهم بتكوين مجدهم الشخصي ليس بالضرورة من خلال التمثيل الواعي للبحث التطبيقي والفكري للأقطار الغربية ، إن استعادة هذه النفوس الضائعة بين المسلمين المهاجرين في الغرب وتوجيهها يمكن أن يشكل نموا هائلا في العلوم الإنسانية الاجتماعية الإسلامية .

إن الأقليات الإسلامية في البلاد غير الإسلامية يجب أن تعرف أن انتشار الإسلام في بلادها ، يتطلب توفير الأسس الفكرية والعقائدية للعدل الاجتماعي العالمي من خلال العلوم الإنسانية الاجتماعية ، ويتطلب هذا بالتالي أن يتقبل غير المسلمين عن رضا العلوم الإنسانية الاجتماعية الإسلامية بسبب تفوقها الذي لا شك فيه ، وفي نفس الوقت ، على مجتمعات الأقليات المسلمة ، أن تحاول ضمان دخول مقررات العلوم الإنسانية الاجتماعية الإسلامية في القائمة المعتمدة للمواد الاختيارية المقبولة في برامج التعليم الفني لجامعات بلادهم .



هوامش :

١ — من أجل مناقشات مفصلة حول اتخاذ الفلسفة التربوية الإسلامية أساساً للتعليم الهندسي ومن أجل عرض عالمي للدراسات إنسانية — اجتماعية في التعليم الهندسي أنظر :

Husaini, S. Waqar Ahmed, Principles by Lnvironmental Engineering Systems Planning in Islamic Culture ; Law, Politics, Economics, Education, and Sociology of Science and Culture (PProgramme in Engineering - Economic Planning, Report EEP - 47 : Stanford : Stanford University, California, 1971) : and Husaini, S.W.A. Humanistic - Social Studies in Engineering Education : International and Islamic (To be published)

٢ — من أجل نظرية المعرفة والنظام التربوي الإسلاميين في العصور الوسطى أنظر : الغزالي : كتاب العلم وهو ترجمة الإنجليزية مع تعليقات لكتاب العلم في إحياء علوم الدين للغزالي (لاهور : س . أشرف ١٩٦٦)

Muhsin Mahdi. Ibn Khaldun's Philosophy of History (London : G. Allen & Unwin Lid, 1957) ; Ibn Khaldun, The Muqaddimah : An Introduction to History (Trans. F. Rosenthal, Bollingen Series XLIII : 3 Vols : 2 nd ed. Princeton : Princeton Univ. Press, 1967) : Munir - ud - Din Ahmed. Muslim Education and the Scholars' Social Status (Zurich : Verlag Der Islam 1968).

3. Quran 9:72:5:119:45:30:6:15 f:9:111:10:62 - 64.

4. George Sarton, An Introduction to the History of Science (3 Vols. in 5: Baltimore : Williams and Wilkins Co., 1927 - 1948) : Sayyed H. Nast. An Intraduction to Islam Cosmological Doctrines (Cambridge : Harvard Univ. Press. 1964) : S.H. Nasr, Science and Civilization in Islam (Cambridge : Harvard Univ. Press, 1968) .

5. Mehdi Nakosteen, History of Islamic Origins of Western Education A.D. 800 - 1300 (Boulder : Univ. Colorado Press. 1964) Page 42.

6. S.A. Latif, Bases of Islamic Culture (Hyderabad, India : Institute of Indo - Middle East Cultural Studies, 1960) : Ismail R. Al - Faruqi, "Science and Traditional Values in Islamic Society". in Scence and Human Condition in India and Pakistan, ed W. Morehouse (New York : Rockefeller Univ. Press. 1968) .

7. For example, UNESCO, Social Sciences and Humanities in Engineering Education The Teaching of the Social Sciences in Higher Technical Education : An International Survey, ed. J. Gould and J.H. Smith (Paris, UNESCO, 1968).

8. Ibid. and D. W. Sallet, "Education of the 'Diplome Ingenieur' " Engineering Education, V. 59 (June 1968), 1105 - 1106 : Sir O.A. Saunders, "Trends in Engineering Education in Western Europe", Engineering Education, V.61 (Dec. 1970) 279 - 82 : A.C. Gross, "Selected Aspects of Engineering Education in Canada", Engineering Education, V. 59 (June 1969). 1110 - 1112.

9. The UNESCO publications in f.n. 7 and ASEE, Final Report Goals of Engineering Education (Washington, D.C. : ASEE, 1968) : ASEE "Liberal Learning for the Engineer", Engineering Education, V. 59 (Dec. 1968), 303 - 42 : ASEE, "Liberal Learning for the Engineer : An Evaluation Five Years Later", Engineering Education, V.65 (Jan. 1974), 301 - 24.

10. Max Weber, The Protestant Ethic and the Spirit of Copitalism, trans, T. Parsons (New York : Scribner's Sons, 1952).

11. The UNESCO publ. of f.n 7, and N.p. Kuzin, Education in the U.S.S.R. (Moscow : Progress Publishers, 1972) : A.G. Korol, Soviet Education for Science and Technology (New York : Technology Press and J. Wiley and Sons, 1957) : H.W. Butler, et al, "Engineering Education in the Soviet Union", Engineering Education in the Soviet Union", Engineering Education, V.63 (Jan 1973). 276 - 80, 289.

12. See above f.n. 7.

13. T. Durdin, "Teacher' a New Man' after remoulding by Cultural Revolution", Education News, V.1. No. 8, Feb. 1975, P.1.

14. P.A. Sorokin, Social and Cultural Dynamics (4 Vols. New York : American Book Co. 1937 - 41), IV, 323 - 88, 145 - 96.

الفصل الثاني

التربية العلمية في الدول الإسلامية : مبادئ وإرشادات

بقلم
عطاء الرحمن

نبذة عن المؤلف :

ولد عطاء الرحمن ، المدير المساعد لمعهد الدراسات الكيميائية العليا بجامعة كراتشي بباكستان ، عام ١٩٤٢م . وهو عضو في الجمعية الكيميائية بلندن - وعضو دائم (لمدى الحياة) بالجمعية الكيميائية بكامبريدج . وتضم مؤلفاته كتاب « التخليق الحيوى من الاندول شبه القلوى » (Biosynthesis of Indole Alkaloids) وأكثر من خمسة وثلاثين بحثا نشرت في مجلات كيميائية دولية رائدة .

إن المشكلة المرتبطة بالتدريب العلمى والتقنى (التكنولوجى) هى فى الأساس ذات شقين ، الأول والأهم هو التخلص من اعتماد العالم الإسلامى الكلى تقريبا على العلم والتقنية الغربية ، وتطوير تركيب داخلى حركى (ديناميكى) مستقل بأقصر مدة ممكنة ، والشق الثانى المرتبط كثيرا مع الأول يتعلق باستيعاب هذا التقدم التقنى ضمن العقلية الإسلامية والمنطق الإسلامى بدون التأثير بالفلسفات المادية الصادرة من الغرب .

ولذلك فإن على طلاب العالم الإسلامى ، أن يفهموا بوضوح الفلسفة المادية الغربية ، ويفهموا نواحي الخطأ والقصور فيها وذلك كوقاية ضد هذه التأثيرات الخارجية الآتية من الغرب ، وخاصة من الأقطار العربية الغنية بعائدات نفطها حيث تصرف بلايين الأموال لشراء العلم والتقنية الغربية ، فالمادية هى نظرة تركز إلى الاعتقاد بأن المادة هى الكل فى الكل فى هذا الكون ، وجودا وغاية وهى لا ترى من الطبيعة إلا ما يمكن تحليله ماديا ، وأن البحث لفهم العالم الروحى هو بحث ضائع ومهدور وذلك لأن المادية لا تعتقد بوجود العالم الروحى ، وبما أن دراسة العلوم لا تهتم بدراسة خصائص المادة بأشكالها المختلفة ، فقد كان الارتباط بين العلوم والمادية وثيقا ، ومن المهم أن نفهم من البداية الزيف فى هذا الترابط المزعوم بين العلوم والمادية فبما أن العلوم تختص بدراسة المادة فإن نتائج التجارب العلمية تعطينا تبصراً أعمق بتركيب وخصائص المواد المختلفة ، وإن هذا الفهم نسبى ومرتبطة بمقدار المعرفة المتجمعة عن الموضوع فى أى وقت من الأوقات ولذلك فهو عرضة للتغيير بشكل جذرى ، أو حتى مناقض مناقضة تامة إذا ما تجمعت بيانات تجريبية أكثر . وكمثال على ذلك طبيعة الذرة التى ظن العلماء أنهم قد فهموها تماما قبل نصف قرن من الزمان ، ولكن باكتشاف مكوناتها الأساسية العديدة اضطرت المفاهيم الفيزيائية جميعها ، ولذلك فحقائق الأمس قد تصبح نصف حقائق اليوم وقد تتحول إلى أخطاء وزيف فى الغد . ولكن حتى لو أمكن معرفة الحقيقة الكاملة عن أية مادة فيزيائية أو مجموعة من المواد (وهو أمر مستحيل طبعا) فإنها لن تعطينا أكثر ولا أقل مما يتعلق بطبيعة المادة التى هى قيد الدراسة فإذا أردنا أن نستنبط - استنتاجات من مثل هذه البيانات عن العالم الروحى المختلف كل الاختلاف عن العالم المادى ، فإن مثلنا سيكون مثل الذى يريد أن يستنبط معلومات عن تركيب الحوامض النووية من

نهيق الحمار ، فليس هناك أى أساس منطقي لاسقاط البيانات المستحصلة من دراسة المادة الى ميادين غير متصلة بالمادة بتاتا .

ومن سوء الحظ أن يكون الإدراك المشوش للحدود الدقيقة التى تعمل داخلها الدراسات العلمية قد أدى إلى نمو الفلسفة المادية ، ومن المهم جدا ان يحل الوضوح محل التشويش فى العالم الإسلامى بحيث يمكن متابعة دراسة العلوم بقوة من غير غبن للفلسفات المادية ، وأن الحاجة أكثر إلى هذا الأمر فى بلد كالمملكة العربية السعودية ، حيث تجرى المحاولات لاختصار قرون من التطور ، فى عقود من السنين ، والخطر الحقيقى الكامن فى هذا الاندفاع الشديد نحو ما يدعى « بالتقدم » أن تتساقط القيم على قارعة الطريق مما يؤدى إلى ايجاد طبقة من المسلمين المثقفين ولكهم غير متدينين ، ولذا يجب معالجة هذا الخطر حالا .

ولا يعنى هذا التقليل من أهمية تحقيق التساوى مع الغرب لا بل والتفوق عليه فى العلوم التقنية فيما بعد ، غير أن ذلك يجب تحقيقه بعد أخذ كل الاحتياطات اللازمة لمنع سم العقائد المادية من التسرب الى المؤسسات التربوية فالأساليب التقنية يجب أن تبقى أساليب ويجب ألا يسمح لها بأن تتحول إلى فلسفة للحياة .

ومن المهم أيضا ألا تبهرنا الإنجازات العلمية الغربية التى تبدو عظيمة فى عيون بعضنا ، ولكن عندما تفحص بدقة أكبر تفقد بريقها المبدئى ، ولنأخذ الرحلات الفضائية مثلا ، فصعود الإنسان إلى القمر والاستكشافات الأخيرة فى كوكب المريخ تبدو أنها إنجازات مثيرة ، غير أننا عندما ننظر إليها بالمنظار الأوسع للحجم الكلى لهذا الكون الذى نعيش فيه فعندئذ تبدو المسافات التى قطعت فى هذه الرحلات تافهة حقا ، وفى الحقيقة يتضح أن الإنسان فى العمر الكلى لجنسه على الأرض لن يكون قادرا إلا على استكشاف جزء صغير جدا من المجرة (التى تنتمى إليها المجموعة الشمسية) . وكذلك فإذا نظر الإنسان إلى الذرة فى صغرها المتناهى لوجدها مليئة بالعجائب التى لم تستكشف بعد ، وفى الحقيقة بقليل من التفكير العميق يتضح أن الإنسان يستحيل عليه أن يعرف كل شئ من الأشياء ، فبالنسبة إلى كعالم فى الكيمياء العضوية ، فإن العجائب الجميلة فى عالم الخلية الحية لن تفقد سحرها ، فالآلاف من التفاعلات الكيميائية تحدث فى كل ثانية ، كل منها مصمم لغاية محدودة وأغلب هذه التفاعلات لا نفهمها أبدا بروتينات يجرى تركيبها من حوامض أمينية مختلفة

لانتاج الشعر في طائفة من الاتحادات ، والأظافر في طائفة أخرى والأنزيمات (الحمائر) في طائفة ثالثة من الاتحادات ، كما أن كيمياء الذاكرة وعلم الوراثة هي مجالات أخرى لا تقل في سحرها عن المجالات الأولى ، وكل هذه العمليات المدهشة تحدث بدون أى تدخل أو جهد مقصود من جانبها .

إن ذكاءنا المحقق إذا نظر إلى المادة على أعلى مستوى من مستويات التكبير لا يسعه إلا أن يكبر جمال التنظيم العجيب للعمليات الطبيعية ، وأنه مما يخرج بنا على نطاق هذه المقالة ، أن نناقش القوى التى تعمل عملها خلف هذه الملكات التنظيمية للطبيعة ، ولكن أحيل القارئ إلى (سورة الرحمن) حيث هناك إشارات تفصيلية إلى بعض هذه المعجزات التى تجرى حولنا .

وغالبا ما يفترض العلماء أنفسهم أن دراسة العلوم ما هى إلا طلب للحقيقة ولا صلة لها بالمضامين الأخلاقية والفلسفية والسياسية والاقتصادية والدينية التى ترشد مساعى البشر الآخرين ، ويعتقد أن صفات الموضوع هى العامل المقرر لتخطيط تجارب جديدة ، وأن العالم يتابع مساعيه سعيدا فى هذه البيئة المغلقة المعزولة غير راع ولا عانى بتأثير ما سيكون لبحثه عن الحقيقة هذه على أشقائه من البشر الآخرين ولا شك أن ميدان عمل العالم واسع كسعة فكره وأن أمامه عددا كبيرا من مجالات البحث يتقى منها ضمن نطاق اهتمامه التخصصى وأن هذا الانتقاء والاختيار إنما يحدده رغبات الباحث والتسهيلات المتاحة له ، وفى السنوات الأخيرة صارت تحدده الأرصدة المالية المخصصة من قبل الهيئات الممولة القومية والدولية لدعم بحوثه ، وأن هذا العامل الأخير هو فى الحقيقة إطار السيطرة الذى يستطيع أى قطر أن يسيطر به على مقدار الجهد الذى سيبدل فى كل ميدان من الميادين بعد أن تحدد أولويات ميادين البحوث ، وأن استخدام هذا العامل الأخير ضرورى لنا وخاصة فى مرحلة لحاقنا بالتقدم العلمى الغربى ، حيث يجب أن توجه الأبحاث والجهود العلمية إلى ميادين محددة . فمثلا إن دراسة الصبغات الموجودة فى أجنحة الفراشات قد تكون ذات قيمة أكاديمية كبيرة غير أن معرفة تركيب هذه الصبغات لن يؤدى بنا إلى تحقيق الاستقلال التقنى ، وبالرغم من أن استخدام السيطرة على اتجاهات الأبحاث عن طريق التمويل يحدد مجالات البحث والعمل العلمى ، إلا أن ذلك ضرورى فى المراحل الأولى ومن الممكن التوسع فى ميادين الأبحاث العلمية عندما نصل إلى مرحلة

الاستقلال العلمى والتقنى ، وستتطرق إلى بعض ميادين الأولويات العلمية فى قسم لاحق من هذه المقالة ، وإنه لما يخرج بنا عن نطاق هذه المقالة أن نناقش تاريخ الفلسفة المادية . وبصورة عامة فإن هناك اتجاهين أساسيين للفلسفة المادية ويجب على الأقطار الإسلامية أن تتصدى لهما اليوم ، الاتجاه الأول يتكون من الملحدون الغربيين غير الماركسيين الذين يحتقرون الدين والذين قد يبرهم البريق الزائف للحضارة الغربية ولذلك فإنهم يريدون أن يحققوا الاتباع الأعمى للثقافة الغربية والاتجاهات الاجتماعية الغربية التى فقدت الآن كل الروح الأخلاقية،والحقيقة إن كلمات مثل « الرحمة » و « الضمير » و « الأخلاق » .. الخ قد فقدت معانيها لديهم نظرا لانغماسهم فى أساليب الحياة الغربية فكل روح الأخلاقيات يضحون بها على مذهب « التقدم » و « التحديث » وإن كثيرا من هؤلاء « التقدميين » يمثلون مراكز القوة فى الحكومات المختلفة وهم يغرون بالجماهير بما يلبسونه لهم من « المسوح الإسلامية » المختلفة .

إن أمضى الأسلحة التى استخدمت لهدم القيم الإسلامية إنما كانت باستغلال الجماهير باسم « الإسلام » أو « الاشتراكية الإسلامية » أو « الديمقراطية الإسلامية » فى الأقطار الإسلامية المختلفة من العالم . فهؤلاء الذين يلبسون ويعيشون ويشربون كما يفعل الغربيون إنما يحددون الشعوب بمثل هذه الشعارات الإسلامية ليحققوا مطامعهم الأنانية إلى السلطة والشهوات ، وتحت حكم هؤلاء فإن التفسخ الأخلاقى الذى بدأ أيام السيطرة الاستعمارية اكتسب تسارعا هائلا بينما هم يتسابقون فيما بينهم لنيل الفوائد الدنيوية ، والصحافة المسيطر عليها تماما ومستغلة لاجتثاث تطبيق الإسلام فى العالم الإسلامى ، والأفلام الغربية التى تبدو فى الظاهر وكأنها لا ضرر منها والتى تعرض عن طريق التلفزيون تأتى على القيم الإسلامية بشكل تدريجى وأكد « وغرب » الجماهير وتجعلها تتقبل مبادئ السلوك ما كان لها أن تتقبلها لولا تلك الإجراءات وفى الحقيقة كان يمكن للتلفزيون والسينما أن تكون وسائل قوية للتربية فى غرس روح الجهاد الإسلامى وتوحيد العالم الإسلامى إنما تستخدم كليا للتعجيل بالتفسخ الأخلاقى ، فما هى النتيجة ؟ النتيجة هى هذه المجموعة من الأمم المسلمة المنعزلة عن بعضها ، والمنتشرة من شمال أفريقيا غربا مرورا بالشرق الأوسط وإلى الشرق الأقصى ، وكلهم يتخبط فى سياسات ضيقة الأفق وتافهة يركضون لاهثين خلف ما يدعى « بالتقدم »

وفي الأقطار الإسلامية التي كانت مستعمرة من قبل القوات الغربية ، ساهمت مدارس البعثات التبشيرية المسيحية كثيرا في إدامة التعصب ضد الإسلام ، فلما لم تستطع أن تنصّر أطفال المسلمين فقد بذلت جهدها لتحويل عقول هؤلاء الأطفال بعيدا عن الإسلام حيث تقوم هذه المدارس التبشيرية في مثل هذه الأقطار بتقديم تعليم « علماني » ذي مستوى عال هادفة بذلك أن تجذب أطفال أكثر الناس تأثيرا في المجتمع ، فإذا ما ترى هؤلاء الأطفال على الاتجاه المادى الغربى في الحياة وأصبحوا فيما بعد قادة لمجتمعهم ضمنت دوام هذه العملية . وعلى سبيل المثال فقد بدأت هذه العملية في الهند بواسطة سياسة التعليم البريطانى التى نجم عنها إغلاق المدارس وإنشاء نظام المدارس البريطانية ، وهكذا فقد قطعت جذور الثقافة الإسلامية، أما فى تركيا فقد أثلفت قوى « التغريب » صفتها الإسلامية أو كادت وتفخر تركيا بأنها « أوربية » وأصبحت اللغات الأجنبية كالفرنسية والإنجليزية هى لغات التعليم فى المدارس والكليات والجامعات وبذلك انعزل الطلاب عن مصادر الثقافة الغزيرة المكتوبة بلغاتهم ، وتدرت النخبة المتعلمة التى تخرجت من هذه الجامعات تدريجا علمانيا فى ميادين اختصاصاتها وبذلك اختفت لديهم العاطفة المتوقدة نحو الدعوة الإسلامية والجهاد التى كانت تنير كل عالم الشرق ولما كان أساتذتهم من أصحاب النظرة الغربية إلى الحياة ، فقد أعدوا هذه النخبة إعدادا سيئا فى المجالات الاخلاقية والفكرية الضرورية للمسلم ، وكنتيجة لذلك فإن انقطاع هؤلاء عن التراث الإسلامى جعل تطبيقات الإسلام تبدو لهم وهم قادة المجتمع الإسلامى وكأنها طقوس عقائدية لا معنى لها ، وبذلك صارت غير راسخة عندهم وعديمة التأثير لديهم .

والقوة الثانية المادية التى تعمل عملها فى الأقطار الإسلامية تتكون من أصحاب النظرة الماركسية . وقد كان على الماركسيين أيضا أن يلبسوا مسوح الإسلام فى كثير من الأقطار الإسلامية ليروجوا لدوافعهم الشريرة ، وبوحى من الكتلة الشيوعية فقد شرع هؤلاء الماديون فى تخريب القيم الدينية حيثما امتلكوا زمام السلطة التى تمكنهم من ذلك ، وهم إذ يفعلون ذلك إنما يموهون على الناس بوعود المساواة للجميع وخاصة فى الأقطار الفقيرة المتخلفة حيث تقع الجماهير الفقيرة ضحية لمثل هذه الدعاية المستغلة بذكاء .

وكانت نتيجة هذه الحركة البعيدة عن الإسلام في العالم الإسلامى هى إضعاف النسيج الأخلاقى وازدياد معدل الجرائم والتهرب من تحمل المسؤولية الاجتماعية . فاذا ما انتزعت التربية والمبادئ الأخلاقية من نفوس الجماهير فماذا يبقى غير مجموعة من الحيوانات الذكية التى تعيش حياتها يوما بعد يوم من غير إحساس بالحق والباطل ولا هم لهم الا إشباع شهواتهم ودوافع نفوسهم على حساب صحتهم الجسمية والعقلية والخلقية. أما المحظوظون من أمثال هؤلاء فى العالم الغربى فإنهم يتبنون روح المسؤولية الاجتماعية إلى حد ما ، كنتيجة للتربية التى نالوها ، غير أنهم يكونون عرضة لختلف الأمراض النفسية التى تصاحب الكفر بالله ، ومن ثم فإن معدل الانتحار فى العالم الغربى أعلى من أى مكان آخر فى العالم . فهل هذا عالم متحضر أم أنه غابة وحوش منعزلة ؟

ومع صحة هذه الانتقادات فإن السؤال الذى يظل قائما هو : ما علاقة كل هذا بتدريس العلوم فى العالم الإسلامى ، أليست هذه مشكلات اجتماعية يجب أن يوجد لها حل مستقل ؟ أليس الواجب أن يبقى العلم منفصلا عن مثل هذه الاعتبارات السياسية ويركز جهوده فقط على البحث عن الحقائق المادية ؟ ألا يزودنا العلم بأخلاقيات خاصة به يمكن لها أن تصبح أخلاقيات الإنسانية كلها ؟ إن كثيرا من طلاب العلوم يعتقدون بمثل هذه المعتقدات ولكنهم يعيشون حياتهم غير عابئين بهذه الاعتبارات الأخرى . وقد تبدو هذه المناقشة للبعض جذابة بصورة سطحية ولكنها لا تصمد للبحث العميق ، فهل يستطيع العلم حقا أن يبقى منفصلا عن المضامين الاجتماعية الناجمة عن تطبيقاته ؟ إن طلب الحقيقة غير المرتبط بالالتزامات الاجتماعية يمكن أن يؤدي إلى فناء البشرية كلها ، وهنالك ميادين متزايدة فى العلوم توضح صحة هذا الكلام ، وميدان هندسة الوراثة واحد من هذه الميادين . فالقدرة على معالجة الجنس البشرى بحيث يكون نسله ذرية من العمال أو الجنود العباقرة له عواقب مخيفة ، والقدرة على استخدام الطاقة الذرية للتخريب اتضحت معالمها فى هيروشيما ، ونغازاكي ، والأبحاث فى ميادين غازات الأعصاب والميكروبات المميتة قد تطورت الآن إلى مبيدات للبشرية وقد استخدم الكثير منها فى فيتنام ، ويظهر

الآن ميدان من ميادين الكيمياء الانفعالية التي قد تؤدي في النهاية إلى السيطرة على الارادة البشرية بواسطة مركبات كيميائية مختلفة .

والعلماء الذين يطورون مثل هذه الأشياء يلعبون دورا حاسما ، غير أنهم لا يلامون وحدهم ، إذ في كل الحالات تقريبا توجه الحكومات الجهود العلمية في مثل هذه الاتجاهات العسكرية وليس العلماء إلا أحجارا على لوحة الشطرنج الدولي . ومن هذا يتضح أن كلمة « طلب المعرفة » مهما بدت عظيمة قد يكون لها آثار مهلكة مالم تحدد حدود « المعرفة » بوضوح ودقة . إن عالم الطبيعة الذي لا حدود لجماله ومدهشاته يقدم ميادين للجهود البشرية العلمية لا حصر لها ، وعلى قادة المجتمع العلمى أن يتفحصوا بعمق تلك المشكلات التي تجابهها البشرية مثل الأمراض والمجاعة ومستويات المعيشة المتدنية ثم يوجهوا جهود العلماء نحو حل هذه المشكلات الملحة .

ومرة أخرى فإن أحدا لا بد له من مجابهة المناقشة الصحيحة القائلة بأنه إذا كانت الأقطار الغربية والشيوعية الرائدة تركز جهودها على آلات الحرب المتطورة للغاية فهل يجب على العالم الإسلامى أن يقف محايدا متجنبا العمل في هذه الميادين العلمية لاعتبارات أخلاقية؟ من الواضح أن هذا الأمر غير ممكن إلا إذا أوقف التسليح على نطاق دولي ، وذلك لأن وجودنا يعتمد على قدرتنا على الدفاع عن أنفسنا ، وحتى الآن كان هذا الدفاع مستندا إلى « صدقات الأسلحة » التي تقدمها لنا الأقطار الغربية . إن انعدام التعليم والمعرفة التطبيقية التكنولوجية والخبرة في صناعة الأسلحة المتطورة صار يستلزم أن تحمل أكثر الأقطار الإسلامية « وعاء الاستجداء » وتعالى أو تسائر خطة السياسة الأمريكية أو الشيوعية بمبيعات من الطائرات والدبابات والصواريخ وغيرها من الجهات المناسبة ، والقوى العالمية لا تقدم هذه المكافآت إلا بحذر شديد للمحافظة على التوازن الاستراتيجى أو للمحافظة على عدم اختلال التوازن الاستراتيجى الذى قرره سلفا ، ولم تجر أية محاولات جادة في العالم الإسلامى لتحقيق الاستقلال التقنى ولاشك أن قوى العالم الكبرى ستفعل ما بوسعها لمنع تحقيق هذا الأمر بقدر ما تستطيع ، والضغط السياسى الأمريكى على فرنسا لمنعها من بيع مفاعل نووى لباكستان في الأشهر القليلة الماضية هو مثل بارز على هذه الضغوط .

أما الأمم الإسلامية فإنها نظرا لفقدانها الثقة بنفسها ولخوفها من التقنية الغربية لم تبذل أية محاولة لأنشاء صناعات الأسلحة المتطورة بشكل مستقل ، وكنتيجة لذلك فإن عليها أن تدفع أثمانها أضعافا مضاعفة تتراوح من ٥٠ - ١٠٠ ضعف من كلفة الصناعة لكى تحصل على شبكة صواريخ موجهة على سبيل المثال .

ويبدو أنه لم يخطر على بال هذه الدول أن تقلد أعقد الأجهزة الإلكترونية لا يكلف إلا جهدا قليلا ، ومصاريف تقدر بحوالى ١ . ٥٪ من كلفة الجهاز الأصيل ، ولذلك فالثروة النفطية إنما تفيد الغرب هذه الأيام أكثر بكثير مما تفيد العرب لأنهم إنما يستبدلون هذا المصدر الثمين جدا للمواد الكيميائية النفطية (البتروكيميائيات) بعدد قليلا من الدبابات والطائرات ، وأن الاستنزاف السريع لهذه المواد الحام وما يقابلها من الأبحاث التى تزداد بسرعة فى تكنولوجيا الإنشطار النووى سيؤدى بدون شك إلى استبدال النفط بتلك الطاقة المشتقة من ماء البحر ، أى الطاقة الحرارية النووية ، كمصدر رئيسى للطاقة فى نهاية هذا القرن ، وعلى المسلمين ألا يتخلفوا فى هذا المضمار الحيوى للأبحاث ، فالأبحاث لإنشاء مفاعلات نووية تجارية يجب أن تبدأ حالا فى العالم الإسلامى . وقد أشارت المناقشة السابقة إلى بعض الهفوات التى يجب علينا أن نتجنبها عند تخطيط نظامنا التعليمى وسأدرج أدناه بعض التدابير التى يجب فرضها فى الدول الإسلامية لضمان وصولها إلى التكافؤ التكنولوجى مع الغرب من غير أن نتنازل عن عقائدها الإسلامية .

يجب تقديم التربية العلمية على أساس من المبادئ والهدى المقررة فى القرآن الكريم والسنة ، ولكى نحقق الأهداف المرجوة فإن علينا اتخاذ الخطوات الآتية :

١ - يجب أن تبذل الجهود اللازمة ليخرج نظام التعليم رجالا ذوى مقدرة ممتازة متفوقين فى ميادين اختصاصاتهم ولكنهم فى نفس الوقت محافظين على العقيدة الإسلامية فى أفكارهم وسلوكهم ، كما يجب أن تتضمن المواد الدراسية برامج شاملة للتربية الدينية على مستوى المدرسة والكلية تحدد بوضوح حدود المعرفة العلمية وكيف أن التقدم التقنى الحديث يتلاءم مع القيم الإسلامية كى يمكن تجنب شرور المادية .

٢ — يجب أن نضع الطرق والوسائل الكفيلة بمنع الأمور السطحية الزائفة للحضارة الغربية من التسرب إلى مجتمعنا .

أما الخطرات التي يجب أن تتخذ في هذا المضمار فهي كما يلي :

- (أ) منع عرض الأفلام الغربية إلا ما كان له فائدة تربوية .
- (ب) إيقاع العقوبات الصارمة على تعاطي الخمر والتخدرات .
- (ج) تنظيم برامج تستخدم فيها الإذاعة والتلفزيون والصحف لتثقيف الجماهير وإكسابهم المعرفة الدينية والعلمية .
- (د) إيقاع العقوبات الصارمة على من يبيع الأدب الإباحي .
- (هـ) منع استيراد (وصنع) المشروبات الكحولية .
- (و) إغلاق كل النوادي الليلية .

٣ — يجب أن تتضمن برامج المدرسة والكلية والجامعة تربية إسلامية شاملة يقوم بها مدرسون أكفاء ، كما يجب أن تكون الشهادة الجامعية في العلوم الدينية متضمنة لدراسة موضوعات مثل العلوم الطبيعية والتاريخ والفلسفة . الخ وأن يكون ذلك إجباريا على كل مدرسي الدين لكي يستطيعوا أن يشرحوا ويوضحوا علاقة الإسلام بالحياة الحديثة السريعة التغير لإرواء حُب الاستطلاع لدى طلابهم الذين يتميزون هذه الأيام برغبتهم بأن تستند عقائدهم الى المنطق بدلا من التسليم الأعمى .

٤ — تدريس اللغة العربية كمادة إجبارية في المدارس والكلية والجامعات في الأقطار الإسلامية كافة .

٥ — استخدام الإذاعة والتلفزيون والصحف بالدرجة الأولى للأغراض التربوية لغرس روح الإسلام لدى الجماهير ، على أن تغطي هذه البرامج التربوية ٨٠٪ من مجموع وقت البث ، ونقترح أن تسجل محاضرات للعلماء الأفاضل في شتى الميادين على أشرطة فيديو كاسيت وتعرض في كل دوائر الكليات والجامعات ، وهذا يجنبنا إعادة نفس المحاضرات كل سنة في شتى المواضيع ويفر الوقت للمحاضرين ليسايروا التطورات الحديثة في موضوعهم وليقدموا

العناية الفردية لحل مشكلات طلابهم كما يمكن أن يضاف إلى هذه التسجيلات مواضيع جديدة كلما ازداد تكامل الموضوع كل عام .

٦ — وضع برنامج منظم لتشجيع كتابة الكتب العلمية وغيرها من قبل الدول الإسلامية .

٧ — إنشاء منظمة للأبحاث تخصص لها ملايين الريالات وتقوم هذه المنظمة باختيار الأولويات في ميادين الأبحاث لكي تحقق مايلي :

(أ) الاستقلال التقني عن الأقطار المتقدمة .

(ب) إنشاء مشاريع صناعية عملاقة .

(ج) صناعة السفن والغواصات والطائرات والصواريخ والقذائف والدبابات والمتفجرات وغيرها من آلات الحرب التي لا يزال المسلمون مضطرين للاعتماد فيها على الغرب .

(د) أية ميادين أخرى ذات الأولوية يجرى تقريرها بالتفاهم المشترك .

٨ — إنشاء إطار الولايات المتحدة الإسلامية المقترح واتخاذ الخطوات الكفيلة بأفهام الجماهير الإسلامية أن مشاعرهم القومية سطحية مثل الحدود القائمة بين أقطارهم والتأكيد على الحاجة لتوحيد كل الأقطار الإسلامية في أمة واحدة يحكمها مجلس من الرجال العلماء المتخصصين الأفذاذ .

٩ — إنشاء جامعات تقنية في كل قطر إسلامي يشرف عليها صندوق مركزي يجهز بأحدث أدوات الأبحاث المتطورة على أن تبذل أقصى الجهود في الأبحاث المنصبة على الأولويات التي يحددها منظمو صندوق الأبحاث .

١٠ — يجب اتخاذ الخطوات الفورية لعمل برنامج مترابط ومتناسق للتطوير التقني والعلمي في مختلف الأقطار الإسلامية وذلك بهدف تحقيق الاستقلال التقني عن الأقطار الأوربية المتقدمة في فترة زمنية محددة (مبدئيا عشر سنوات) لتحقيق السيادة والريادة في الميادين المحددة أدناه في السنوات الخمس التي تليها :

(أ) الإلكترونيات تنسيق نظام الكتروني لصناعة الأجهزة الإلكترونية التي

تتراوح من الأدوات البسيطة إلى أكثرها تطوراً كنظام القذائف
الموجهة بأشعة ليزر ، والدوائر الكهربائية المثبتة .

(ب) الصناعات الكيماوية وإنشاء الصناعات المرتبطة بالبتروكيماويات مثل
الأنسجة الصناعية والمتفجرات والأدوية .

(ج) التعدين : الأبحاث في ميادين التعدين يجب أن تؤدي إلى إيجاد
المعادن لأجل صناعات الطائرات والدبابات — والسيارات ، وإيجاد
مصانع للحد من تفتت جميع العالم الإسلامي .

(د) صناعة الطائرات . إنشاء صناعة الطائرات على أن تساهم فيها عدة
قومات وشعوب لإنتاج الطائرات المتطورة والقذائف وغيرها من نظم
الصواريخ الموجهة .

(هـ) تصنيع المواصلات : إنشاء صناعة السيارات والقاطرات والسفن التي
تكفي العالم الإسلامي .

(و) صناعات متنوعة أخرى مثل صناعة الأسمدة والأسمدة وغير ذلك
مما يجعلنا نستغنى عن الغرب .

١١ — استخدام الخبراء البارزين في بعض الميادين (من أمريكا وكندا وأوروبا إذا
اقتضى الأمر) وذلك بمنحهم رواتب مغرية لكي يمكن البدء ببرامج
الصناعات والأبحاث في ميادين الإلكترونيات والتعدين والكيماويات ،
وصناعة الطائرات . ويجب استخدام هؤلاء الخبراء لفترة تتراوح من
٥ — ٧ سنوات على أن يستبدلوا بعلماء مسلمين في غضون هذه الفترة .

١٢ — إعداد برامج لتبادل الزيارات بين المربين البارزين في العالم الإسلامي لإيجاد
مزيد من التفاهم والتفاهم فيما بينهم .

١٣ — إنشاء أفضل المكتبات العالمية في كل قطر إسلامي وتجهيزها تجهيزاً كاملاً
لتقدم كل المعلومات اللازمة على شكل مقالات مطبوعة في غضون سبعة أيام
من تسلم الطلب (على أن يمونها الصندوق المركزي أيضاً) .

- ١٤ — إنشاء مفاعلات نووية كبيرة بدون الخبرة الغربية مما يؤدي إلى إنتاج الأسلحة النووية بشكل مستقل .
- ١٥ — إنشاء مراكز أبحاث في ميادين الطاقة النووية الإنشطارية والإندماجية مما يؤدي إلى إنشاء مفاعلات نووية كمصادر للطاقة .
- ١٦ — تضمين المواد الدراسية أعمال العلماء المسلمين العظماء في مختلف المواضيع وذلك لإعلاء شأن تراثنا التاريخي المجيد ، كما يجب اتخاذ نفس الإجراء بالنسبة للأدب أيضا حيث يجب قراءة أعمال العلماء المسلمين أو ترجمات أعمالهم كمواد دراسية قياسية لتحل محل الاعتماد الحالي على كتاب الغرب أمثال شكسبير وديكنز .
- ١٧ — التعرف الدقيق على أعمال العلماء المسلمين كابن سينا ، والخوارزمي ، وابن رشد ، والكندي ، وأبو محمد خاجندي ، وجابر بن حيان ، وموسى بن شاكر . . إلخ .
- ١٨ — يجب تدريس مساهمات الاقتصاديين المسلمين كابن خلدون وشاه ولي الله وكذلك أعمال العلماء المسلمين في ميادين السياسة والإجتماع وعلم النفس والتشريع ، وذلك لتدريسها على مستوى الجامعة .
- ١٩ — يجب إنشاء كليات كاملة للدراسات الإسلامية في كل جامعة ويجب على كل طالب ينال شهادة جامعية أن ينال مستوى تأهليا في الإسلاميات التي يجب أن تتضمن موضوعات كالعقائد وعلم الحديث وأصوله وعلم التفسير وأصوله وعلم الفقه وأصوله ، كما أن على مدرسي الإسلاميات أن يكونوا من حملة الماجستير في الإسلاميات بالإضافة إلى دراستهم لمواد دراسية علمية على مستوى عال .
- ٢٠ — إقرار نظام يستغنى بموجبه عن المدرسين غير المنتجين وذلك بإلغاء النظام الحالي الذي يبقى المدرس ثابتا في مهنته على الدوام واستبداله بنظام تثبيت المدرس بعد فترة اختبار مدتها خمس سنوات على أن يقدم المدرس طلبا في نهاية لتجديد فترة عمله لمدة خمس سنوات أخرى مع تقديم ما أنتجه أثناء

الفترة الأولى من أبحاث ومنشورات وكتب ، وتقدر قيمة كميتها ونوعها من قبل علماء مسلمين بارزين في ميادين الاختصاص من نظر إسلامي آخر (غير قطر المدرس) ليقرروا أهلية المدرس لتمديد خدمته أم لا .

٢١ — إن بيئة المؤسسات التربوية الإسلامية يجب أن تعكس صفتها الإسلامية إذ يجب أن يجبر الطلاب على ارتداء ملابس إسلامية بسيطة وتجنب الملابس والأساليب الغربية .

٢٢ — تقرير دروس العلوم العامه بالنسبة لكل طلاب الكليات فيما عدا كلية العلوم .

٢٣ — يجب أن يكون يوم الجمعة هو يوم الأجازة الأسبوعي بدلا من يوم الأحد في كل المؤسسات التربوية .

ومن الممكن تنفيذ كل ما ذكرناه بالطبع إذا كان العلماء المحبون للإسلام على أتم استعداد لتحمل مسؤولية إحداث هذه التغيرات ، وعلى أن يتولى العلماء البارزون في ميادين اختصاصهم والمعرفين بخلقهم الإسلامى مسؤولية تكوين اللجان التى يناط بها إحداث هذه التغيرات .



نبذة عن المحررين :

اسماعيل راجى الفاروق

وُلد فى فلسطين وهو أستاذ الدراسات الإسلامية فى جامعة تمبل فى فيلاديلفيا . دَرس فى الجامعة الأمريكية فى بيروت وفى انديانا وهارفارد ، وقام ببحوث فيما بعد الدكتوراه فى الإسلام بجامعة الأزهر ، وفى المسيحية بجامعة ماكجيل فى مونتريال .

وتولى التدريس فى معهد الدراسات الإسلامية بجامعة ماكجيل والمعهد المركزى للبحوث الإسلامية فى كراتشى ، ومعهد الدراسات العربية بجامعة الدول العربية بالقاهرة، وجامعة سيراكوس، وجامعة الأزهر، وجامعة الاسكندرية .

وتشمل منشوراته عددا من المقالات فى المجلة الكندية للاهوت ومجلة الأكاديمية الأمريكية للدين ومجلة كلية الآداب بجامعة القاهرة وغيرها . وبالإضافة إلى ذلك قام بعدة ترجمات إلى الإنجليزية كان آخرها « حياة محمد » تأليف محمد حسنين هيكل (فيلاديلفيا ، مطبعة جامعة تمبل ١٩٧٣) . وهو مؤلف « العروبة والدين » (أمستردام ١٩٦١) و « الأخلاق المسيحية » (مونتريال ، مطبعة جامعة ماكجيل ١٩٦٦) والتخصص فى العهد القديم والمذاهب اليهودية المعاصرة (القاهرة : جامعة الدول العربية ١٩٦٨/٦٣) كما شارك فى تأليف « الأديان الأسبوعية الكبرى » (نيويورك — ماكميلان ١٩٦٩) وشارك فى نشر « الأطلس التاريخى لأديان العالم » (نيويورك — ماكميلان ١٩٧٤) .

عبد الله عمر نصيف

وُلد فى جدة بالملكة العربية السعودية عام ١٩٣٩م وحصل على درجة الدكتوراه فى الجيولوجيا (عِلْم طبقات الأرض) من جامعة ليدز بالإنجلترا عام ١٩٧١م .

وقد شغل عدة مناصب جامعية حيث عُين مدرسا بجامعة الرياض (جامعة الملك سعود) فيما بين ٧١ — ١٩٧٣ ، ثم أستاذا مساعدا ورئيساً لقسم الجيولوجيا بجامعة الملك عبد العزيز بجدّة عام ١٩٧٣ فأميناً عاما لجامعة الملك عبد العزيز عام ١٩٧٤ فوكيلا لها عام ١٩٧٦ ثم مديرا لهذه الجامعة فيما بين ٧٩ — ١٩٨٣ م ، ولكنه ظلّ طوال هذا التاريخ يشغل بالتدريس ورُقّي أستاذا مشاركا عام ١٩٧٧ . كما كان نائبا لرئيس اللجنة الإدارية للمؤتمر العالمي الأول للتعليم الإسلامي وهو كذلك الرئيس المؤسس لمعهد الأقليات الإسلامية بجامعة الملك عبد العزيز ، وكان على صلة وثيقة بتنظيم مهرجان العالم الإسلامي الذي عُقد في لندن عام ١٩٧٦ م وشارك أيضا في المؤتمر العالمي للجيولوجيا في سيدني عام ١٩٧٦ ، ويشغل حاليا منصب الأمين العام لرابطة العالم الإسلامي .

وتشمل منشوراته « جيولوجيا منطقة الطائف » و « الكيمياء الجيولوجية والتاريخ الجيولوجي للجرانيت » — وقد شارك في تأليفهما الأستاذ أ.ج. جاس من جامعة باكنجهامشير المفتوحة بالمملكة المتحدة — وكذلك « وصف الصخور الثعبانية على امتداد طريق قُفط — القُصير في الصحراء الشرقية ومصر » (بالاشتراك مع أ.د. بيكر ، أ.ح. حشاد) في مجلة معهد الجيولوجيا التطبيقية عام ١٩٧٧ و « دور العربية السعودية في ظهور التضامن الإسلامي » (لندن ، ١٩٧٦) .





General Organization of the Alexandria Library (GOAL)
Beṣṭiṭ ḥayā ḥayā ṣaḥīḥa

